

السلامة  
مختار إبراهيم كركاسي

# منهاج الأصول

وهو منه إشارات الحقة العلامة الشيخ ضياء الدين العراقي

المجلد الثالث

دار الكتب العلمية











منهاج الأصول

مكتبة الحقوق محفوظة ومستجلة

الطبعة الأولى

١٤١١ هـ - ١٩٩١ م

دار البحوث والدراسات للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف وفاكس: ٣١٧٤٢٥ - ٨٢٠٣٢٠ - ٨٣٤٢٦٥ - صرب: ٢٥/١٦ - تلخس: ٢٢٥٩٧ - بلاغ - بكروت - لبنان

# مَنْهَجُ الْأُصُولِ

تأليف  
العلامة محمد إبراهيم الكرباسي

( وهو من إفرادات المحقق العلامة الشيخ ضياء الدين العراقي )

الجزء الثالث

ذُرِّيَّةُ الْبُحْرَانِ



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين  
 محمد خاتم النبيين وآله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين .  
 اعلم ان المكلف اذا التفث الى حكم شرعى فاما ان يحصل له القطع او الظن  
 أو الشك ، والمراد من المكلف من وضع عليه القلم لا خصوص من كلف  
 بالتكليف الفعلى لظهور قيدية ( اذا التفث ) في الاحترازية ، ومع ارادة الفعلية  
 يكون القيد توضيحياً (١) والمراد من الحكم هو الحكم الفعلى لعدم وجوب اتباع  
 ما لم يبلغ مرتبة الفعلية ، نعم ليس المراد منها كون الحكم فعلياً من جميع الجهات ،  
 وانما المراد من كونه فعلياً من جهة المولى وهو الذى يشترك العالم والجاهل به ،  
 (١) الظاهر عدم الاحتياج اليه إذ لا يمكن تحقق الاقسام المذكورة إلا  
 بالنسبة إلى الواحد لتلك العناوين وقطعا انها لا تحصل إلا بالالتفات التفصيلي  
 لعدم تمقل تحقق القطع بحكم أو احتماله للناقل لكي يحترز عنه فدعوى ان قيدية  
 اذا التفث للاحتراز عن الناقل ممنوعة إذ ذلك حاصل من ذكر الاقسام التي ترتب  
 عليها الاحكام كما لا يخفى .

وهذا المعنى يؤخذ موضوعا للوظيفة الشرعية ولا يلزم منه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري لعدم المانع من تحقق الترخيص الشرعي ، إذ لا محذور من جعل الحكم في قبال ذلك الحكم على ما سيأتى بيانه في مبحث الظن ، كما أنه ليس المراد من المكلف خصوص المجتهد بل نعم المقلد لعدم اختصاص الاقسام المذكورة بالمجتهد لاطلاق ادلة اعتبارها ، وعن بعض الاعاظم ( قدس سره ) اختصاصه بالمجتهد بتقريبين :

الاول ان حصول هذه الاقسام من القطع والظن والشك الملتفت بالحكم بالتفصيل وذلك يختص بالمجتهد .

الثاني عدم تمكن المقلد من الفحص عن المعارض ولكن لا ينفى ما فيها ، اما عن الاول : بان تلك الاقسام يمكن حصولها لغير البالغين درجة الاجتهاد فتشملهم الادلة لفرض اطلاقها وانعيرهم بعدم القول بالفصل ، واما عن الثاني فبأدلة الافتاء والاستفتاء يكون خص المجتهد لخص المقلد ، وشكه وبقينه بمنزلة شك المقلد وبقينه ، وعليه لا مانع من القول بان المجتهد ينوب عن المقلد في الفحص عن المعارض وفي ترجيحه لاحد الخبرين وتظهر الشبهة بين القولين عند رجوع العامي الى المجتهد فانه بناء على التعميم ، المجتهد يخبر العامي بين الافتاء له بمقتضى الاستصحاب الجاري في حقه وبين ابقاء ما حصل للعامي من اليقين والشك والافتاء على يقين العامي السابق بخلاف ما لو قلنا بالاختصاص فانه يتعين على المجتهد الافتاء حسب ما قام عنده من الاستصحاب الجاري في حقه ، والظاهر ان مقتضى الجمع بين دليل الافتاء والاستفتاء وبين شمول الخطاب للمقلد هو الاول .

بيان ذلك ان العامي عند رجوعه الى المجتهد كما لو رجع اليه بنجاسة المساء

للتغير باحد الاعيان النجسة حصل له يقين بالنجاسة لكون قول المجتهد بالنسبة الى العامي كلاماً مارة القائمة عند المجتهد بدليل الافتاء والاستفتاء وبعد زوال تغيره يحصل للمقلد شك فيكون من مصاديق خطاب . ( لا تنقض اليقين بالشك ) الا ان المقلد لما لم يكن ملتفتاً إلى ذلك المجتهد ينوب عنه في اعمال ذلك الاستصحاب المتحقق ركناء عند المقلد فيفتي المجتهد بالنجاسة بعد زوال تغيره من قبل نفسه بمدركين ، مدرك قائم عنده ، ومدرك قائم عند المقلد . وبالجملة المجتهد يخبر العامي بعد رجوعه اليه بين الحجيتين الحجة القائمة عنده التي هي حجة له وللمقلد والحجة المحققة عند المقلد والعامي بعد رجوعه التي لم يكن ملتفتاً إليها لذا ينوب المجتهد عن المقلد في اعمالها (١) وكيف كان فقد استشكل على التقسيم المذكور بتداخل

(١) وفقاً للمحقق الخراساني ( قدس سره ) في الحاشية ما لفظه ( غاية الامر ان المجتهد لما كان متمكناً من تعيين مفاد الادلة ومجاري الاصول بما لها من الشرائط دون غيره ينوب عنه في ذلك ) ، ولـكن لا يخفى انه على ما تقدم من ان ملاك المسألة اصولية عبارة عن كبرى لو انضمت إلى صغرها لا تنتج حكماً كلياً في كل الموارد بخلاف نتيجة المسألة الفقهية فانها وان كانت كلية إلا انها تكون في مورد جزئية فننتيجة المسألة الاصولية تنفع المجتهد ولا حظ للمقلد ، فحينئذ كيف يمكن القول بزيادة المجتهد عن المقلد فدعوى شمول ( لا تنقض اليقين بالشك ) في الشبهات الحكمية للمقلد ممنوعة أشد المنع ، إذ كيف يمكن شمول مثل ذلك لمن لا يحصل له اليقين والشك على انه لو حصل فلا عيرة بهما لم يكن مجتهداً في حجية الاستصحاب فلا يشتر قطع المقلد أو شكه . نعم انما يشتر قطع المجتهد وشكّه . ومن ذلك يظهر ان المقصود بالذات في الاستصحاب هو ما يثبت الاحكام الكلية كالاستصحاب الجاري في الشبهات الحكمية ، كما لو —



بعض موارد الظن في الشك وبعض موارد العلم بما حاصله أنه لا وجه لتثليث  
الاقسام ، لان الظن ان قام دليل على اعتباره فلحق بالقطع وان لم يبق دليل  
- شك في نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه فيجوز المجتهد  
الاستصحاب وينفي بنجاسته وذلك حجة في حقه وحق مقلده ولا يلاحظ يقين  
المقلد وشكه ، ولا ينافي التعرض في الأصول لمثل الاستصحاب الجاري في  
الشبهات الموضوعية غير المختص بالمجتهد فانها اذا ذكرت من باب الاستطراد ،  
الهم إلا أن يقال بان المقلد والمجتهد لا فرق بينهما بالنسبة إلى شمول الأدلة واما  
بالنسبة إلى متعلق القطع والظن والشك فيفرق بينهما فان متعلقها في المقلد هو  
ما اُفتي به مقلده وطريقه اليه هو فتواه ، وفي المجتهد المتعلق فيها هو الحكم الواقعي  
وطريقه اليه هو الأدلة الاربعية ، وحينئذ يكون ظهور كلام المجتهد حجة للمقلد  
ويتمسك باطلاق كلامه كما يتمسك المجتهد بظهور الأدلة ، فعليه لاجبه  
لتخصيص المكلف في المقسم بخصوص المجتهد بدعوى عدم جريان البراءة في حق  
المقلد لعدم قدرته على شرط جريانها وهو الفحص فانها ممنوعة ، فان عدم امكان  
تحصيل الشرط لا يوجب عدم شمول دليلها للمقلد فيكون حاله كالمجتهد المحبوس  
غير المتمكن من الفحص ، فكما لا يجوز له الرجوع إلى البراءة اعدم تحقق  
شرط الرجوع اليها كذلك المقلد لا يرجع إلى البراءة لعدم امكان الفحص له  
وعليه لا مانع من تعميم المكلف في عبارة الشيخ الانصاري ( قدس سره )  
وارادة الحكم الفعلي لا الانشائي من الحكم في عبارته ، ولكن لا يخفى ان  
ذلك يتم لو كان المراد من الحكم المتعلق بنفس المكلف ، واما لو اريد من الحكم  
المتعلق بغيره كاحكام الحج قبل الموسم أو أحكام النساء من الحيض والنفاس فانها  
لا تصير فعلية بالنسبة إلى شخص المكلف فتكون وظيفة المجتهد كوظيفة  
الامام ( ع ) هو بيان الحكم الجمول من غير فرق بينهما ، إذ الامام ( ع ) يبين

على اعتباره فلهحق بالشك فواجهه في قبال القسمين ، ولأجل ذلك عدل الاستاذ عنه في الكفاية فقال ما لفظه ان المكلف اما ان يحصل له القطع اولا ، وعلى الثاني اما ان يقوم عنده طريق معتبر اولا لثلاث داخل الاقسام ولكن لا يخفى ان الحكم الواقعي والمجتهد يبين مؤدى الطريق وبالجمله ان اريد من الحكم في قوله ( ان المكلف إذا التفت إلى حكم ) الحكم المتعلق بشخص المكلف فان حصل له القطع يكون منجزاً وإلا فان كان عنده طريق معتبر فيعمل على طبقه وإلا فالى الاصول العملية من غير فرق بين المجتهد والمقلد .

غاية الأمر ان متعلق القطع والظن والشك يختلف ففي المجتهد هو الحكم المؤدى بالادلة الاربعة ، وفي المقلد هو ما أفتى به من يرجع اليه في التقليد ، وقد عرفت انه بالنسبة إلى جريان الاصول على السوية حتى في مثل البراءة ، وعدم تمكن المقلد من الفحص لا يوجب اختصاص دليلها بالمجتهد ، إذ ذلك يكون حاله كالمجتهد الذي لا يتمكن من الفحص فكما ان ذلك لا يوجب خروج المجتهد من دليل البراءة فكذلك في المقلد وان اريد من الحكم هو الحكم غير المتعلق بشخص المكلف فلا معنى لارادة الحكم الفعلي بل المراد هو الحكم الكلي المجعول في حق الغير فمع تعلق القطع الوجداني أو التعبدى فيفتي على طبق ذلك ولو لم يحصل ذلك وكان له حالة سابقة وشك في نسخه أو سعة الدليل وضيقه فيجري استصحاب الحكم الكلي ويبنى على مقتضاه ، ولا يلاحظ شك المقلد أو يقينه ، وعليه لا معنى لتعميم المكلف في العنوان بل لا بد من تخصيص ذلك بالمجتهد لما عرفت ان مثل هذه الاحكام إنما هي متعلقة بالغير وليست فعلية ومنجزة في حق المجتهد وإنما شأنه هو بيان وظيفة الغير بل حتى فيما لو اعتبر شك المقلد ويقينه فله الافتاء لبيان وظيفة من يقلده كالماء المتم بالنجس أو بعض أقسام الخيار وأمثال ذلك مما يمكن أن يجري الاستصحاب بلحاظ نفسه كما يمكن أن يجري الاستصحاب بلحاظ المقلد وشكه كما لا يخفى .

تثليث الاقسام لم يكن ناظرآ الى مرحلة الحجية الفعلية وأما هو في مقام بيان ما للاقسام من الخصوصيات من الوجوب والامكان والامتناع .

بيان ذلك هو ان القطع لما كان كشفه تاماً فهو حجة عقلا ولا يمنع عنه فلذا يكون واجب الحجية والظن لما لم يكن كشفه تاماً بل ناقصاً فيمكن ان يكون حجة بقتيم كشفه ، والشك لما كان عبارة عن التردد بين الاحتمالين فلا كشف فيه اصلاً فلذا يمتنع حجيته والى ذلك نظر الشيخ الانصارى ( قدس سره ) حيث ثلث الاقسام باعتبار ما تجب حجيته كالقطع وما امكنت حجيته كالظن وما امتنعت حجيته كالشك فمليه لا وجه للعدول عما ذكره الشيخ قدس سره الى ذلك وقد بوجه اشكال للتداخل بوجه آخر بما حاصله الحاق ما هو مقرر للشك في الموضوع من الوظائف الشرعية بالعلم بالحكم فتكون الاقسام ثنائية ، ولكن لا يخفى ان هذه الاشكال يتم بناء على ان المراد من الحكم ما يعم الحكم الظاهري وهو محل نظر إذ الظاهر ارادة خصوص الواقع من الحكم . بيان ذلك ان ما تعارف بين القوم من تبويب الاقسام وجعل أحكام القطع في باب ، وأحكام الامارة في باب ، وأحكام الشك في باب ، والشيخ ( قدس سره ) جعل التقسيم توطئه لبيان تبويب لتلك الاقسام فلذا ناسب ان يراد من الحكم في عبارته وعبارة كل من حدا حدوه هو خصوص الواقع وبذلك يرتفع اشكال التداخل .

بقي الكلام في مجاري الاصول وهي منحصرة في أربعة (١) فالأولى

(١) والانحصار في الأربعة كما ترى عقلي دائر بين النفي والاثبات إلا

انه بالنسبة إلى مجاريها ، واما بالنسبة إليها نفسها فليس الحصر بعقلي لا مكان وجود اصول اخر ، نعم بالنسبة إلى الاصول العقلية الثلاثة من البراءة والاحتياط والتخيير يمكن أن يكون الحصر عقلياً بان يقال ان التكليف اما نهي



في ضبطها انه اما ان يلحظ الحالة السابقة أم لا فان لوحظت فهو مجرى أو اثبات فعلى الأول البراءة ، وعلى الثاني اما ان يتردد بين المتباينين فالتخيير وإلا فالاحتياط ، واما كون المجارى أربعة مع ان هناك اصولا اخر قد تمسك بها الفقهاء رضوان الله عليهم مثل قاعدة الفراغ واصالة الصحة للشك فيها والقرعة وقاعدة الطهارة وامثال ذلك لأن الكلام في القواعد التي لا تختص باب دون باب ، وما عدى الأربعة يختص ببعض الأبواب على ان بعضها ليست من مباحث الاصول مثل القرعة واصالة الصحة وقاعدة الفراغ لانها يرجع اليها الشاك في موضوع الحكم الشرعى والاصول تبحث عن القواعد التي يرجع اليها الشاك في الحكم الشرعى الحالي ، واما بيان مجاري الاصول فعبارة الشيخ ( قدس سره ) مختلفة ولا يخلو فرائد إلا وتوجد فيها نسخ متعددة ، قال الاستاذ المحقق النائيني ( قدس سره ) الموجود في النسخة المصححة بقلم سيدنا الاستاذ ان المشكوك اما ان تكون له حالة سابقة ام لا ، والأول مجرى الاستصحاب ، والثاني اما ان يعلم بجنس التكليف ام لا ، وعلى الثاني مجرى البراءة ، وعلى الأول اما ان يتردد الأمر بين المتباينين أم لا ، فعلى الأول التخيير ، وعلى الثاني مجرى الاشتغال ، وقد أورد على الشيخ بانه كيف جعل مجرى الاستصحاب وهو صرف الحالة السابقة مع انه لا يجزئه إلا في الشك في الراجع على انه لا يصدق على الأقوال الاخر كما انه يرد عليه ان ليس مطلق التردد بين المتباينين مجرى التخيير بل مجراه فيما إذا لم يلزم انحلال العلم الاجمالي ولكن لا يخفى ان ذلك غير وارد على الشيخ ( قدس سره ) فإنه ليس بصدد بيان مجرى الاصول بنحو الإيجاب الكلي وإنما هو بصدد الإيجاب الجزئي ويكتفى فيه جريانها في بعض الموارد نعم ايراد ان مجرى الاستصحاب هو لحاظ الحالة السابقة لا نفسها وارد لنا غير ذلك في البراءة وقال إن كانت الحالة السابقة ملحوظة فهو الاستصحاب .

الاستصحاب ، وإلا فإن أمكن الاحتياط أم لا ، فعلى الثانى فهو مجرى التخيير وعلى الاول فاما ان تكون حجة شرعية كانت أم عقلية أم لا ، وعلى الاول فهو مجرى الاحتياط ، وعلى الثانى البراءة ، وربما يشكك ويقال ان الشيخ الانصارى ( قدس سره ) يجري البراءة فيما لو علم المكلف بجنس التكليف وتردد بين الوجوب والتحریم مع انه ينبغي التخيير مدفوع بما سياتى من عدم جريان البراءة فى ذلك لان العلم الاجمالى ببيان تلك الواقعة فلا يكون مجال للبراءة بل هو من موارد جريان التخيير لا يقال العلم بجنس التكليف لا يعد بياناً فلا يمكن مراعاته لعدم القدرة على الاحتياط فاذا سقط فلا بيان فيتحقق موضوع البراءة ، لانا نقول العلم وان كانت بيانيه ساقطة من جهة عدم القدرة على الاحتياط إلا انه لم يسقط عن البيانية من حيث كونه علماً فلم يتحقق موضوع البراءة الذى هو عدم البيان .

إذا عرفت ذلك فاعلم انه يقع الكلام فى مقاصد ثلاثة القطع والظن والشك .

— أقول جعل الحصر عقلياً انما هو بضميمة الاستقراء وبدونه لا يكفون عقلياً ولم يذكر من النقض على الحصر بمثل اصالة الطهارة لا مكان ارجاعها إلى البراءة بحسب الآثار لو قلنا بانها أحكام وضعية منزعة من التكليف أو قلنا بان النجاسة عين الحكم التكليفي وهو وجوب الاجتناب نعم لو قلنا فى خصوص النجاسة والطهارة من الموضوعات الخفية التي كشف عنها الشارع حينئذ نخرج اصالة الطهارة عن المقام اذ الكلام فى الأحكام التكليفية .

هذا لو قلنا بان مجاري الاصول مختصة فى الاحكام ، واما لو صمناها للاحكام الوضعية لجريان مثل الاستصحاب والبراءة والاشتغال فى الضمان والنجابة وغيرهما من الأحكام الوضعية فلا مانع من الحاق مثل اصالة الطهارة بالبراءة فلا تغفل .

## (١) المقصود الاول في القطع

وفيه مباحث

الاول في حقيقته فنقول القطع عبارة عن انكشاف الواقع اما حقيقة واما اعتقاداً ، فمن قطع بوجود شيء أو حرمة يرى نفسه قد وصل الى الواقع

(١) لا يخفى ان البحث عن بعض مسائل القطع تشبه المسائل الكلامية كالبحث عن حسن العقاب على مخالفة العلم الذي هو من قبيل المسائل الكلامية الباحثة عن أحوال المبدأ والمعاد . نعم مثل البحث عن العلم الاجمالي هل يجب موافقته القطعية أو يحرم مخالفته القطعية يعد من مسائل الاصول ، ومنه يظهر الفرق بين المقام والبحث في الظن فان البحث في المقام بحث عن العلم بالاحكام الذي هو الموضوع من لوازم العلم بتلك المسائل فهو من الغايات المترتبة على المسائل الاصولية بخلاف البحث في الظن بناء على الحكومة فانه وإن كان بحثاً عن حقيقته عقلاً إلا انه ينتهي اليه في مقام العمل فلذا يدخل البحث في الظن بناء على الحكومة في المسائل الاصولية لانتهاه المكاف اليه في مقام العمل والمباحث الاصولية العقلية التي ينتهي اليه أمر الفقيه في مقام العمل بمد الفحص والباحث عن الأدلة والامارات بخلاف حجية القطع فانه باقسامه غير منوطة بالفحص والبحث عن الدليل هذا بناء على ان الغرض من تدوين علم الاصول هو ما ينتهي اليه أمر الفقيه ، واما بناء على ان الغرض أعم من ذلك بان يكون عبارة عما له دخل في مقام إقامة الحجة على حكم العمل في الفقه كان لعدد مسائل القطع من الاصول وجه اذ البحث عن منجزية القطع كالبحث عن منجزية الامارات إذ



وانكشف له الواقع انكشافاً تاماً فلا يرى بينه وبين الواقع ستره وحينئذ يكون  
طريقة ذاتية لذا لا تنال يد الجمل لا تكوينياً ولا تشريعياً اما تكوينياً فلما عرفت انه  
من الذاتيات والذاتي لا يتوقف على اكثر من إيجاد الذات فاحتياج الطريقة إلى  
جمل ينافي كونه من الذاتيات واما تشريعياً فمقدم معقوليته أوضح من سابقه لعدم  
تعلقه بالامور الذاتية الواقعية على انه يلزم منه تحصيل الحاصل وبعد معرفة حقيقته  
وان القاطع يرى نفسه قد وصل إلى الواقع فيجب العمل على وفقه والحركة نحوه  
وذلك بمقتضى الجبلة البشرية فان المكلف إذا قطع بحكم فقد أدرك عقله حسن  
العقاب على مخالفته فينقاد بحسب طبعه وجلته إلى العمل على مقتضاه فليس ذلك  
من باب التحسين والتقبيح العقليين ، بل هو ما تقتضيه الفطرة البشرية ولا تتوقف  
على القول بهما لكون المقام من باب لزوم دفع الضرر المقطوع المسلم عند الفائلين  
بالتحسين والتقبيح العقليين وعند غيرهم ، وعليه لا يحتمل الردع إذا احتماله ينافي  
الغريزة والعقل الفكري ، وبيان آخر انه لا اشكال في وجوب متابعة القطع  
والعمل على طبقه عقلاً وإن كان فطرياً فان العقل حاكم بان من علم علماً جزمياً لزمه  
اتباعه والتحرك على وفقه بالوجوب التكويني ان كان من التكوينات من جهة  
- هما في مقام اقامة الحجة على حكم العمل في الفقه على حد سواء ، ولكن لا ينبغي  
ما فيه إذ المنجز به فيما عدا القطع لما كانت تتوقف على وصول الحكم أنزلاً أو  
من حيث الاثر فلذا كان في الاصول يبحث عنه لكون نتيجة البحث فيه  
مفيدة في الفقه بخلاف القطع فانه لما كان حقيقته عبارة عن وصول الحكم الى  
المكلف ولا يتوقف العلم بفعل المكلف من حيث الاقتضاء والتجيز في الفقه على  
منجزية القطع فلا يكون نتيجة البحث مفيداً في الفقه وقد استوفينا البحث في  
حاشيتنا على الكفاية .

امتناع تخلف الفرض وان كان في الشرعيات من جهة التحسين والتفسيح العقليين كما هو التحقيق وذلك عبارة اخرى عن حكمه بلزوم الاطاعة وحرمة المعصية وحكم العقل (١) بذلك لا يتوقف على عدم الردع بان يكون مانعا عن الحجية كما هو كذلك بالنسبة إلى الظن القياسي بناء على الحكومة وان ادعاه بعض ، فقد عرفت ان ذلك في غير محله إذ حجيته لا تتوقف على أكثر من وجود القطع فهو بنفسه علة تامة للحجية ، ومنه ظهر الفرق بين حجية القطع وحجية الظن القياسي فان الاول نفسه علة لما ، وفي الثاني مقتضى للحجية ، وذلك يتوقف على عدم الردع لما هو معلوم ان المقتضي يؤثر في طرف عدم المانع . وظهر مما ذكرنا ان القطع بنفسه علة للحجية الموجب ذلك لعدم الردع بلا حاجة لدعوى المناقضة بتقريب ان من قطع ببولية شيء مثلاً يلزمه الجري على قطعه فلو ردعه رادع يحصل منه المناقضة عند القاطع إذ ذلك يمكن منه بان يكون الترخيص في الرتبة المتأخرة

(١) لا يخفى ان حكم العقل بوجوب متابعة القطع والجري على وفقه معاولا لطريقة القطع التي هي من اللوازم الذاتية للقطع كالزوجيه للاربعة قال المقرر لبحث الاستاذ المحقق النائيني قدس سره ( وهذا الوجوب ليس وجوبا شرعياً لأن طريقة القطع ذاتية لا تنالها يد التشريع إذ لا معنى لتشريع ما هو حاصل له ويتجمل بنفسه فان الجعل التشريعي انما يتعلق بما يكون تكوينه عين تشريعه لا ما يكون متكوناً بنفسه وطريقة القطع تكون كذلك ) وقد تحيل بعض في شرحه للرسائل وقوع التهاافت بين الصدر والذيل وهو في غير محله فان الناظر لكلام الاستاذ يجد انه في بيان علية حكم العقل بوجوب متابعة القطع ببيان ان طريقته ذاتية وليس في مقام ان البحوث عنه هو نفس الطريقة لكي يلزم ان تكون العلة عين المعلول أو الدليل عين المدعى فلا تغفل .

وبذلك ترتفع المناقضة إذ شرطها الاتحاد في المرتبة ، وسيأتي لذلك مزيد توضيح  
انشاء الله تعالى .

وكيف كان فإن من قطع بحزمة شيء مثلاً حصل عنده صغرى وجدانية  
وهي هذا خبر ، وكبرى وهي كل خري يجب الاجتناب عنه فينتج ان هذا يجب  
الاجتناب عنه والحاكم بهذه النتيجة هو العقل بمناط التحسين والتفويض العقلين ،  
ولم يؤخذ القطع بالقياس بنحو يكون وسطاً فيه لأن الحكم غير مرتب على المقطوع  
بما انه مقطوع ، وانما الحكم يترتب على الحكم الواقعي كما يفهم من الآية الشريفة  
( انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه )  
فالشارع رتب وجوب الاجتناب على نفس الخمر الواقعي لا على مقطوع الخمرية ،  
فالقلم لم يؤخذ إلا على نحو الطريقة فلذا لم يصح أخذه في القياس ، إذ لو أخذ  
لتوهم انه اما تمام الموضوع أو له دخل في الموضوع هذا كله فيما إذا كانت الآثار  
مرتبة على نفس الواقع ، واما لو كانت مرتبة على نفس القطع كوجوب اطاعة  
بنحو كان القطع بما هو طريق إلى الواقع له دخل في ترتيب الاثر بان أخذ  
موضوعاً له كما هو كذلك في الجبل الماركب ، فمن قطع بكون السراب ماءً فانه  
بمجرد القطع ينقذ في نفسه ارادة تبث التوجه نحو السراب أو قطع بكون  
الشبح اسداً فانه بمجرد ذلك يفر من ذلك الشبح مع انه لا واقع له ، ففي هذه  
الامثلة المتقدمة الاثر قد ترتب على نفس القطع والحاصل ان القطع لو كان  
طريقاً للحكم وكانت الآثار مرتبة على نفس المقطوع لا يصح جملة وسطاً في  
القياس لعدم كونه عنوان الموضوع الواقعي او كان له الدخول فيه انما يكون عنوان  
الموضوع هو الامر الواقعي وهو يدور مدار واقعه بل ليس للقطع دخل في

الأكبر ولو بنحو التلازم فلا يطلق عليه الحجة باصطلاح المنطقي لعدم صحة جعله في القياس بل ولا الحجة في باب الأدلة التي هي عبارة عن أن تكون وسطاً لاثبات أحكام متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي لما عرفت من أن حقيقة القطع هو نفس الانكشاف والوصول إلى الواقع فتكون طريقتيه ذاتية ، فبمجرد تعلقه يثبت المقطوع كما لو حصل القطع بالخرية فإن عنوان الخمر يثبت المقطوع من دون حاجة إلى توسيط جعل شرعي في البين كما لا يحتاج إلى تأليف القياس .

إذا عرفت ذلك في القطع فاعلم أن الظن كالقطع فكأن القطع لو كان طريقاً للحكم لا يصح جعله وسطاً فكذلك الظن لو كان طريقاً للحكم بحيث يكون مترتباً على الواقع وليس للظن دخل في ترتيب الحكم فلا يصح أخذه في القياس نعم يصح أخذه إذا صار عنواناً مشيراً ، إلى موضوع الحكم كما هو كذلك في القطع فإنه يصح أخذه إذا صار عنواناً مشيراً فما ذكره شيخنا الانصاري قدس سره من التفصيل بين الظن والقطع بجواز أخذه في القياس في الأول دون الثاني محل نظر بل منع إذا لا فرق بينهما في ترتيب الحكم لو أخذ طريقاً له نعم ربما يقال في بيان وجه الفرق بينهما بأن الظن كما كان كشفه ناقصاً فيمكن للشارع التعبدية بأن يتم كشفه وبعد تنعيم كشفه يكون حجة شرعية فلذا صح جعله وسطاً في القياس فيطلق عليه الحجة باصطلاح المنطقيين بخلاف القطع فإنه لما كان كشفه تاماً من دون حاجة إلى دليل التعبد بل لا يعقل ورود تعبد من الشارع لما عرفت من كون طريقتيه ذاتية فلذا لا تناله يد الجمل وحينئذ لا يصح جعله في القياس (١) مضافاً إلى أن الفرق بين الظن والقطع متحقق بناء على أن التعبد المستفاد (١) وفقاً للمحقق الثاني قدس سره حيث قال (ومن هنا يظهر أنه لا يصح-

من دليل التزويل راجع الى التعبد في النسبة إذ عليه يكون المحمول في الصغرى هو الجزر الواقعي فيكون محمولا على موضوعه بنسبة تعبدية كما هو كذلك في الكبرى فالمحمول فيها هو الحكم الواقعي كوجوب الاجتناب المحمول على الجزر الواقعي بنسبة تعبدية فتكون النتيجة هونسبة وجوب الاجتناب الواقعي للجزر الواقعي تعبداً فحينئذ صح جملة اي الظن في القياس فيكون وسطاً لاثبات حكم متعلقه فيطلق عليه الحجة باصطلاح المنطقيين وهذا لا يجري في القطع لأن القطع على ما عرفت لا يناله بد الجمل فلا يمكن التعبد بمضمونه شرعاً فلا يصح أن يكون وسطاً لاثبات متعلقه لكي يتألف منه القياس واما بناء على أن يكون المستفاد من دليل التزويل التعبد في نفس المحمول

— تأليف القياس الحقيقي من الادلة الشرعية بل هو صورة قياس اشبه بالمغالطة فقولك ( هذا مظنون الحرية وكل مظنون الحرية يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه قياس صوري لا واقع له ) وقد تخيل البعض في شرحه للرسائل ان الاكبر في القياس المؤلف من قولنا هذا مظنون الحرية وكل مظنون الحرية يجب الاجتناب عنه هو الحرية لا وجوب الاجتناب فأشكل عليه ان الاكبر ليس هو الجزر وإنما هو وجوب الاجتناب وليس الدعي عند شيخنا هو ما توهمه هذا البعض بل اقصى ما فيه ان القياس المؤلف ههنا ليس هو على حد الاقيسة المنطقية الواقعية التي يكون بين الاكبر والاصغر تلازم بالعلية إذ لا تلازم واقعي بين وجوب الاجتناب ومظنون الحرية لان وجوب الاجتناب مرتب على الجزر الواقعي ، ونفي التلازم الواقعي بينهما لا يمنع من ترتب وجوب الاجتناب ظاهراً على مظنون الحرية بناء على ادلة التزويل كما هو صريح عبارته ايضاً حيث يقول (ومعه لا يصح تأليف القياس الحقيقي منه إلا بنحو من التأويل بناية جمل الفاعل الظن طريقاً الى الجزر ومثبتاً له في الظاهر ) .

بان يراد من الخُر في الصغرى هو الخُر التعبدى ولكن بنسبة حقيقية والكبرى  
ايضا كذلك بان يكون المنسوب اليه هو وجوب الاجتناب بنسبة تعبدية فيكون من  
قبيل جمل المائل للحكم وتكون النتيجة حينئذ الخُر حقيقة ثابتة له وجوب  
الاجتناب تعبداً هذا وان صح جملة وسطاً في القياس الا انه ليس لحكم متعلقه  
بل لحكم مماثل له . وبالحجة بناء على التعبد في المحمول بالنسبة الى حكم متعلق .  
الظن كالفقطع لا يصح جملة وسطاً واما بناء على التعبد بالنسبة فيمكن دعوى  
الفرق بين القطع والظن على التقريب السابق ولكن لا يخفى ما فيه لان دليل  
التنزيل ان كان ناظراً الى تنزيل المؤدى منزلة الواقع كان قضيته كالفقطع وجدانى  
الا انه بنسبة تعبدية وان كان مفاده تنزيل الظن منزلة العلم كان قضيته الفقطع  
التعبدى بنسبة تعبدية وعلى كلا الامرين لا يعقل أخذ الظن وسطاً لاثبات متعلقه اما  
على الاول فعدم اخذه وسطاً لعدم ترتيب الحكم على الظن بل على المؤدى واما على  
الثاني فايضاً لا معنى له لانه عليه يكون الظن كالعالم والعلم لا يكون وسطاً في القياس  
فكذلك الظن نعم يمكن اخذه عنواً مائلاً كما هو كذلك في الفقطع . وبيان اوضح  
ان مفاد التنزيل تارة يستفاد منه تنعيم الكشف أو تنزيل المؤدى أو جعل الحجة فعلى  
الاول لا يصح جملة وسطاً لاثبات متعلقه لان جمل الطريق عبارة عن اثبات العلم  
التعبدى للظن ولازم ذلك هو ان يكون وسطاً للعالم التعبدى مثلاً هذا مظنون الخربة  
وكل مظنون الخربة فهو خمر بالعلم التعبدى فهو وان كان لازمه ترتيب آثار الواقع  
إلا انه من لوازم الاثبات والتصديق ثبوت النسبة وهو اجنبى عن كونه وسطاً لاثبات  
متعلقه واما على الاخيرين فهو وان صح جملة وسطاً إلا انه ليس لحكم متعلقه  
وانما هو لحكم مماثل له وبالحجة على جميع التقادير لا يصح جملة أي الظن وسطاً  
للقياس لاثبات حكم متعلقه الا بصورة قياس أشبه بالمغالطة فأفهم وتأمل .

## اقسام القطع

المبحث الثاني في أقسام القطع فنقول ان القطع تارة يكون طريقاً محضاً واخرى موضوعاً وعلى الثاني اما تمام الموضوع او جزئيه وكل منهما اما ان يؤخذ بنحو الطريقة واخرى على نحو الصفتية فتكون الاقسام خمسة والظاهر انها بأجمعها ممكنة وفاقاً للاستاذ ( قدس سره ) في الكفاية فانه بعد ما ذكر الاقسام الأربعة للقطع الموضوعي قال ما لفظه ( وذلك لان القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الاضافة ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونورا لغيره صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة بالغاء جهة كشفه أو اعتبار خصوصية اخرى فيه معها كما صح ان يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاك عنه فتكون اقسامه أربعة مضافا الى ما هو طريق محض عقلا غير مأخوذ في الموضوع شرعاً ) الا ان الذي يظهر من بعض الاعاظم ( قدس سره ) امتناع ما كان تمام الموضوع وقد اخذ على نحو الطريقة بما حاصله انه يوجب الجمع بين لحاظين متباينين في آن واحد لأن اخذه على نحو تمام الموضوع يوجب ان يكون النظر اليه لا الى الواقع المعلوم واخذه على نحو الطريقة يوجب أن يكون النظر الى الواقع لا الى القطع وذلك يستلزم المحال للزوم الجمع بين لحاظين متباينين في آن واحد وحينئذ لا بد من اخذه على نحو تمام الموضوع ان يكون القطع قد اخذ على نحو الصفتية بالغاء جهة كشفه (١)

(١) لا يخفى ان القطع الذي هو محل الكلام هو عبارة عن نفس الانكشاف-



ولكن لا يخفى ان القطع فيه حيثيتان حيثية نورانية وهي صفة قائمة بالنفس فتكون الكاشفية عين حقيقة القطع ولذا كانت طريقته ذاتية غير قابلة لان تناولها يد الجمل الشرعي فلاحظ القطع بنفسه من دون لحاظ الكاشفية معناه قطع النظر عن حقيقته لان حقيقة الانكشاف مقولة لا يعمل تحققها الا معلقه بشيء فدعوى ان القطع له حيثيتان حيثية لحاظه بنفسه الذي هو صفة قائمة بالنفس وحيثية كونه كاشفاً لا غير ويمكن لحاظ احدهما من دون لحاظ الآخر ففي غير محلها إذ ملاحظة كونه على نحو الصفاتية من دون الكاشفية معناه عدم ملاحظة حقيقة القطع فيكون قد لوحظ القطع مع قطع النظر عن حقيقته وهو معنى غير معقول إذ يكون من قبيل حفظ الشيء مع قطع النظر عما به هو هو ، فالتحقيق عدم امكان ان يكون القطع قد اخذ على نحو تمام الموضوع مع اخذه على نحو الصفاتية لما عرفت ان لحاظ الصفاتية في القطع يناقض حقيقته الذي هو الانكشاف ولذا قيل ان العلم نور ونور لا غير بمعنى ان حقيقته النور ونوريته عين ظهور الغير له لما هو معلوم ان حقيقة الانكشاف حقيقة تعلقة بمتعلقه والامثلة التي ذكرها الشيخ الانصاري لاخذ اليقين بنحو الصفاتية باخذ اليقين في الركعتين الاولىيتين واليقين في الشهادة وفي نذر التصديق إذا تيقن بحياة ولده فليس اليقين فيه على نحو لا كاشفية فيه مع ان اعتباره في المثالين الاولين اعلى مراتب الكشف إذ كيف يلغى جهة الكاشفية مع ان اعتبار العلم بالمعلوم بالذات والمراد بالكاشفية مطابقة ذلك لما في الخارج الذي هو المعلوم بالعرض اقول ان ذلك وان صح توجيه كلام المحقق الخراساني قدس سره في الكفاية من جعل الأقسام في الموضوع اربعة بتقريب ان اخذ العلم باعتبار كشفه عن المعلوم بالذات هو معنى أخذه بنحو الصفاتية واخذه باعتبار كشفه عن الواقع المعلوم بالعرض للوجوب لدخل الواقع في الحكم هو اخذه بنحو الطريقة الا انه لا تندفع شبهة تثليث الأقسام لعدم تصور أخذ القطع تمام

وحشية منوره للغير وهى قائمة بالغير ، والحشية الاولى مع كونها قائمة بالنفس متعلقة بالصور الحاكية ، عما فى الخارج ، وحينئذ اذ يمكن للشخص ان يكون لاحاطه لتلك الصور الذهنية القائمة بالنفس ان يلاحظ جهة كشفها ولو بالنظر الثانوي خصوصاً إذا كان الجاعل غير القاطع هو الملاحظ ولذا أمكن له تمكيك العلم عن متعلقه لأن يلاحظ الصور الحاكية عما فى الخارج ويجعلها موضوعاً لحكم آخر إذا عرفت ذلك فاعلم انه قد وقع الكلام فى هذا البحث فى مقامين ، المقام الأول فى القطق الطريقي المحض وهو ما إذا تعلق بموضوع خارجي ، او بحكم شرعي فهل القطق المتعلق بذلك الموضوع او الحكم هل هو حجة وغير قابل لمنع الشارع فيكون حجته على نحو العملية او هو حجة لو لم يمنع منه مانع فيكون حجته على نحو المقضي بمعنى انه يكون حجة لولا المنع كما اختاره بعض اصحابنا فى قطق القاطع بل هو اختيار معظم الاخباريين فقالوا بعدم القطق الناشئ من غير الكتاب والسنة بتقريب حكم العقل بوجوب اتباع القطق كان بنحو التعليق بمعنى الموضوع على نحو الطريقة لاستلزام ذلك الجمع بين امرين متناقضين لأن اخذه بنحو الانكشاف عما فى الخارج الذى هو معنى الطريقه هو ان ثبوت المنكشف دخلا فى الحكم وهذا يناهى اعتبار تمام الموضوع اذ لازمه ان لا يكون الواقع له الدخل وذلك يقتضى الجمع بين امرين متناقضين فيحتمل ان تكون الأقسام ثلاثة تمام الموضوع على نحو الصفاتية وجزء الموضوع على نحو الصفاتية وعلى نحو الطريقة باضافة الطريقي المحض تكون الأقسام أربعة . الا ان ذلك خالف للمعنى الحقيقي للعلم فان مطابقة ما فى الخارج خارج عن حقيقة العلم إذ يمكن أن يكون علم ولا معلوم فى الخارج وبالجملة مطابقة ما فى الخارج خارج عن حقيقة العلم فكيف يمد من أقسامه فافهم وتأمل .

انه حجة لو لم يمنع مانع ، فمع تحققه يكون مانعاً من اتباعه وحينئذ يكون حاله حال الظن الانسدادي ، بناء على الحكومة ، إذ العقل حاكم وانه ان لم يرد نهي من الشارع فمع ورود النهي عنه كالظن القياسي لا يحكم العقل باتباعه وعلى ذلك يحمل من جوار تركاب جميع اطراف العلم الاجمالي والاشكال عليه بلزوم المناقضة والمضادة مع ورود الردع في غير محله إذ ذلك لا يتنافى وكون حكم العقل بذلك تغليفاً ، ولكن لا يخفى ان كون الحكم تعليقياً محل نظر بل منع فلذا الحق هو القول الأول وفاقاً للاستاذ في الكفاية . تبعاً لشيخنا الانصاري قدس سرها لما عرفت منا سابقاً بان حكم العقل بوجوب اتباع القطع إنما هو حكم تنجيزي غير معلق على عدم الردع فعليه متى حصل القطع بقبه وجوب الموافقة بنحو العلية غير قابل للردع من غير فرق بين حصوله من المقدمات السمعية كالكتاب والسنة او من غيرها كالرمل والجفر ، كما انه لا يفرق في تنجيزية حكم العقل بين كون القاطع قطاعاً أو غيره ، نعم يمكن دعوى عدم اعتبار القطع الحاصل من تقصير المكلف في المقدمات التي حصل القطع منها فانه يمكن دعوى عدم معذوريته بقطعه لتقصيره في المقدمات ، ويؤيد ذلك الاخبار الواردة من منع الخوض في المقدمات العقلية ، فقد ورد ( ان دين الله لا يصاب بالعقول ، وان السنة إذا قيس بحق الدين ) ، المستفاد منها النهي عن العمل بالاحكام الفرعية المستنبطة من تلك المباني العقلية كالاقيسة ونحوها ، كما انه يمكن حمل كلام من اعتبر ان لا يكون القاطع قطاعاً على ما كان قطعه مستفاداً من غير التعارف مما لا يكون سببه عادياً ، كما انه يمكن حمل كلام الاخباريين على ذلك وبعض الاعاظم قدس سره حمل كلامهم على ما اخذ القطع موضوعاً لمتعلقه فيما إذا كان حكماً شرعياً بنحو نتيجة التقييد بتقريب ان

القطع إذا تعلق بموضوع لا حكم له فحينئذ يمكن أخذه موضوعاً لحكم الشرعي فإن جاعل الأحكام لما كان بيده الجمل ، فله أخذه في نفس ذلك الحكم ، على نحو الاطلاق ، بمعنى حصوله من أي سبب حصل كما أن له أخذه بنحو التقييد أي حصوله من سبب خاص كالكتاب أو السنة إلا أنه يحتاج إلى بيان أخذه على أي النحويين فيسمى ذلك بتمام الجمل كالأجاء الدال على اشتراك العالم والجاهل في التكليف وهو دال على عدم اعتبار العلم في التكليف فإذا ثبت الاطلاق بالتمام كذلك يثبت التقييد بالعلم به كاعتبار العلم في وجوب القصر وتقييد التكليف بالعلم إذا كان بنتيجة التقييد لا يلزم منه محذور الدور ويستفاد ذلك من دليل من خارج يسمى بتمام الجمل وهو كما يمكن أن يكون دالاً على التوسعة أن يدل دليل الحكم على اعتبار العلم من أي سبب حصل ولا ي شخض حصل كذلك يمكن أن يكون دالاً على التضييق مثل أن يدل دليل الحكم على اعتبار العلم من الأمور العادية لا مثل الرمل والجفر ولا مانع من التخصيص بحسب الأسباب والأشخاص عقلاً في القطع بنحو التقييد حيث أن جاعل الأحكام لما كان بيده الجمل فله جعلها على الموضوعات أما مرسله أو مقيدة وعلى ما ذكرنا يحمل كلام الشيخ الأنصاري ( قدس سره ) ما لفظه ( وقد يدل دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاص أو شخض خاص مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريين من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب والسنة كما سيجيء وما ذهب إليه بعض من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى ) ولكن لا يخفى ما فيه أما أولاً فإن هذا الجمل مخالف لنص كلام الأخباريين فإنها صريحة فيما إذا كان القطع متعلقاً بموضوع له حكم مرسل ولا يكون حجة إلا إذا حصل من الكتاب والسنة ولو حصل من الدليل العقلي

وعارضة دليل عقلي لا يكون حجة ولذا يشكل عليهم بانه إذا حصل من الدليل العقلي كيف يحصل القطع بخلافه وبالجملة الناظر الى كلامهم بعين البصيرة والانصاف تجددهم يتكلمون في القطع الطريقي المحض المتعلق بموضوع له حكم مرسل وليس غرض الشيخ الانصاري ( قدس سره ) من ذكر كلامهم الاصرف التمثيل للقطع الموضوعي لا لحل كلامهم عليه وثانياً ان تقييد الاحكام بالعلم واطلاقها لا يحتاج الى متمم الجمل بل يكفي الجمل الاولى بيان ذلك ان ذات الموضوع الملحوظة في الرتبة السابقة على العلم فتارة يكون في مقام الجمل والتشريع له سعة بنحو يشمل حالتي العلم وعدمه واخرى يلحظ في تلك الرتبة توأما مع القيد الى حصة ملازمة للعلم به لا مقيدة به ولا مطلقة ولا يخفى انه يكفي في اطلاقها عدم لحاظ التقييد ولو من جهة استحالته ولذا كان الاطلاق والتقييد في المقام من قبيل الایجاب والسلب لا من قبيل التضاد او العدم والملكة كما هو كذلك بالنسبة الى الاطلاق والتقييد المحاذيين فان ذلك يكون من قبيل احدهما حيث ان تقييد الاحكام بالعلم يحتاج الى لحاظ حصة التوأم مع القيد والاطلاق يتحقق من دون لحاظ ذلك اذ ذات الاحكام فيها سعة لحالتي العلم وعدمه فالتقييد يحتاج الى لحاظ دون الاطلاق نعم يحتاج الجمل الاولى انه على اي النحوين الى قرينة وهي اجنبية عن كونها متمم الجمل اذا المتمم انما يحتاج اليه لو كان القيد له دخل في الملاك كما هو كذلك في قصد التقرب فلذا قلنا بان اعتباره في المأمور به على نحو التوأمية التي هي عبارة عن نتيجة التقييد يحتاج الى متمم الجمل ولذا يستحيل منه الاطلاق كون القيد له دخل في الملاك فالجمل قد توجه الى حصة توأم مع القيد فليس فيه سعة لكي يمكن اطلاقه وانما وجدت من اول الامر مضيقه ولا يمكن الاطلاق في مفروض الجمل ولذلك يفرق بين المقام وقصد التقرب .

فان المقام يمكن الاطلاق فيه في معروض الجمل الاول لا مكان ان يكون التكليف له سعة لواجد القيد وعدمه وفي قصد التقرب لا يمكن فيه الاطلاق حيث ان معروض الجمل هو الحصة التوأمة مع القيد فلا سعة فيها لكي يمكن اطلاقه لما عرفت انه من اول الأمر وجد معروض الجمل الاول ضيقاً غير قابل للاطلاق، ولا ينافي امكان التقييد لما عرفت ان المقابلة بين الاطلاق والتقييد من باب الایجاب والسلب لا من قبيل العدم والملكة ، حتي يقال إذا امتنع احدهما امتنع الآخر وإنما ذلك في الاطلاق والتقييد الاحتاطي كما لا يخفى ، وثالثاً ان جمل وجوب القصر مقيداً بالعلم من باب نتيجة التقييد محل نظر الاحتمال ان يكون عدم الاعادة في الفرعين من باب جمل البديل الموجب لتفويت المصلحة ، كما يظهر من بعض الأصحاب باستحقاق الجاهل المقصر للعقوبة في الفرعين وإلا لو كان التقييد بنحو متمم الجمل لما استحق الجاهل فيها العقوبة ، إذ لا تفصيل بناء على ذلك فلا تغفل .

ثم انه ينسب الى بعض حمل كلام الاخباريين على منع الملازمة بين حكم العقل والشرع استناداً الى بعض الأخبار كمثل ( من دان الله بغير سماع من صادق ... ) او قولهم ( حرام عليكم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعوا منا ) ... الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ان كل حكم لم يكن الحجة واسطة في تبليغه لم يجب امثاله بل يكون من قبيل اسكتوا عما سكنت الله (١) ولكن لا يخفى

(١) قيل ان مراد الاخباريين هو منع حصول القطع من غير الكتاب والسنة ولكن لا يخفى انه يبعد ان يكون مرادهم ذلك إذ ذلك خلاف تصريح جملة منهم بعدم العمل بالقطع الحاصل من غيرهما نعم يمكن حمل كلامهم على منع —

مافيه ان الاخبار لا دلالة لها على ذلك وانما هي في قبال ما عليه العامة عن اخذ  
استكشاف الحكم الشرعي من الحكم العقلي بناءً على ان المراد من الحكم العقلي  
هو ادراك وجود المصلحة والمفسدة في العقل وتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد  
ومن ذلك يستكشف الحكم الشرعي فمن الواضح ان ادراك العقل بتحقيق المصلحة  
لا يوجب استكشاف الحكم الشرعي على طبقها لا مكان أن تكون المصلحة مقرونة  
بمفسدة تمنع من فعليتها ، كما يمكن ان تكون فعليتها مشروطة بشرط غير حاصل ،  
والعقل لا يمكنه الاطاعة بجميع الواضع والشرائط وحيث ان الشارع له الاطاعة  
بذلك لذا قيل بانه يجمع بين المتفرقات ويفرق بين المجتمعات إلا انه لو حصل القطع  
من ذلك فلا اشكال في حججته لما عرفت من كونها ذاتية وغير قابلة للنسج للزوم  
المنافضة عند القاطع ، ولا يخفى ان هذا المعنى للحكم العقلي هو محل الكلام بين  
الاخباريين وغيرهم واما لو كان المراد من الحكم العقلي إدراك استحقاق الذم أو  
المدح الذي هو من المستقلات العقلية فلا معنى للقول بانه يستكشف منه الحكم  
الشرعي لما هو معلوم ان ذلك في طول الحكم الشرعي ومن معلولاته  
فكيف يستكشف الحكم الشرعي ومثله ما لو كان المراد من الحكم العقلي ادراك  
امر خارجي مع قطع النظر عن تحقق شرع أو شريعة كأدراكه بالملزمة بين  
المقدمة وذبيها فلا يكون ادراك العقل لها ادراكا لحكم شرعي وبعد تحقق الحكم  
الشرعي بذبي المقدمة يحصل للشخص القطع بوجوب المقدمة فالعلم بالملزمة أمر  
واقعي يدركه العقل ولم يكن هناك شرع أو شريعة ، نعم العلم باللازم معلول  
للعلم بالملزمة وثبوت الحكم الشرعي في الملزوم ولذا يكون حكم العقل بوجوب  
اللازم من الاحكام العقلية غير المستقلة فمع حصول القطع بوجوب اللازم يجب  
العمل على طبقه ولا يمكن للشارع منعه والا يلزم وقوع المناقضة عند القاطع .  
وبالجملة فادراك العقل بالملزمة لا يوجب ادراكا لحكم شرعي إذ هو  
ثابت وامر واقعي مع قطع النظر عن الشريعة ، وبعد العلم بالملزمة وحكم -



أحكامهم من الظنون والاستحسانات والاقيسة .

وبالجملة حل كلام الاخباريين على ما ذكرنا من كون حكم العقل تعليقاً بالنسبة الى حجية القطع اولى مما ذكر ، وقد عرفت ان الحق هو ان حكم العقل تنجيزي ، وبه يثبت ان القطع بنفسه علة تامة للحجية ، وقد استدل لذلك بان منع العمل على مقتضى القطع يستلزم التناقض ، لانه بمجرد القطع يحصل للقاطع صفري وجدانية وهي هذا بول وكبرى شرعية وهي كل بول يجب الاجتناب عنه فمنع الشارع يناقضه ولكن لا يخفى ان ذلك يتم بناء على العملية ، واما بناء على كون القطع مقتضياً للحجية وهو محل منع لان مفاده كون القطع قابلاً للمنع فيتم حينئذ نظير الظن القياسي الممنوع من العمل به لدى الانسداد فان العلم في حال الانفتاح كالظن في حال الانسداد ، فاستنادا لتناقض الى العملية التامة لمنجزية القطع دور محال لأن التناقض انما يتحقق اذا قلنا بالعملية التامة والتناقض يتوقف على العملية التامة ، فلو استند اليه في اثباتها كانت العملية متوقفة على التناقض ، اللهم إلا أن يقال ان توقف التناقض على العملية غير توقف العملية على التناقض ، إذ توقف التناقض على العملية انما هو في مرحلة الثبوت وتوقف العملية على التناقض انما هي في مرحلة الاثبات فلا دور لتغاير الموقوف عليه ، ولكن لا يخفى ان التوقف من كلا الجانبين حاصل في مرحلة الاثبات إذ التناقض انما يكون دليلاً على العملية التامة ، والدليل ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول ، والعلم بالمدلول معلوم من العلم بالدليل فلا بد ان يعلم ، اولا التناقض ثم بواسطته يعلم بالعملية التامة والعلم بالعملية يتوقف على — الشارع بوجوب المقدمة بحكم العقل بوجوب المقدمة وذلك في طول الحكم الشرعي فلا يمكن منع العمل بقطعه لما عرفت من التناقض عند القاطع فلا تغفل .

العلم بالتناقض ، ومن الواضح ان العلم بالتناقض لا يكون الا بعد معرفة العلية ، فيلزم التوقف من كلا الجانبين في مرحلة الاثبات وهو الدور ، إلا انه يمكن الجواب عنه بما اجيب عن الدور في التبادر وهو بالاجمال والتفصيل فان توقف العلم بالتناقض على العلم بالعلية التامة اجمالا وتوقف العلم بالعلية على التناقض تفصيلا وبكفي في رفع محذور الدور مطلق التباير ولو بالاجمال والتفصيل فلا تغفل .

المقام الثاني في القطع الموضوعي وهو ما إذا تعلق بموضوع وكان لمتعلق القطع دخل في ترتيب الحكم الشرعي ودخل ذلك اما بنحو تمام الموضوع واخرى بنحو جزء الموضوع وعلى التقديرين اما بنحو الطريقة واخرى بنحو الصفتية لان القطع فيه جبهتان جهة قيامه في النفس ، وجهة تعلقه بالغير كالنور ، فان نورية النور بنفسه وهو منور للغير فان اخذ القطع تمام الموضوع كان بجبهة قيامه في النفس وكان على نحو الصفتية ، وان اخذ جهة منوريته وتعلقه بالغير كان ذلك مأخوذاً في الموضوع على نحو الطريقة اما اذا تعلق بموضوع وكان ذا حكم شرعي مع قطع النظر عن تعلق القطع به فلا اشكال في كونه بالنسبة الى نفس الموضوع يكون طريقاً وكذا بالنسبة الى نفس الحكم الشرعي ، لا يعقل حينئذ أن يكون لنفس القطع دخل في الموضوع او الحكم ، واما بالنسبة الى حكم آخر فيمكن اخذه في الموضوع بشرط ان لا يكون مماثلاً لذلك الحكم او مضاداً له ، مثلاً اذا قطعت بخميرية الشيء المحكوم عليه بوجوب الاجتناب يجب اجتنابه او يحرم اجتنابه ، بل يجوز أن يكون مخالفاً له ، قال الاستاذ ( قدس سره ) في الكفاية : ( وقد يؤخذ موضوعاً

( لا يؤخذ القطع في موضوع حكم نفسه ومثله وضده ) - ٢٧ -

الحكم آخر يخالف متعلقه لا يماثله ولا يضاده ، كما إذا ورد مثلاً في الخطاب أنه إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصديق بكنا .

ودعوى انهما مع الاختلاف في المرتبة لا مانع من الماثلة والمضادة ممنوعة إذ حكم العقل في القطع لما كان تنجيزياً بموجب تنجز الحكم الأولي في جميع المراتب ، فحينئذ لا يكون القطع موضوعاً لحكم آخر مضاد له ، إذ كيف يعقل أن يكون القطع بجرمة الشيء الذي حكمه حرمة شربه ، موضوعاً لوجوب شربه وليس ذلك إلا من قبيل الجمع بين الضدين .

وأما الماثلة فللزوم القوية في الجمل بعد حكم العقل بتنجز الحكم تنجيزياً ، وأما بالنسبة إلى نفس حكم المتعلق فلا يمكن جعله موضوعاً له للزوم الدور الواضح إلا بنحو نتيجة التقييد على ما عرفت مناسبقاً ، وأما إذا تعلق القطع بموضوع لا حكم له فلا اشكال في جواز اخذه في موضوع ذلك الحكم ، بنحو تمام الموضوع أو جزئه على نحو الطريقة أو على نحو الصفتية . هذا كله بالنسبة إلى أقسام القطع ، وأما الظن فكالقطع فتارة يكون طريقاً محضاً وأخرى موضوعياً ، وعلى الأخير أما جزء الموضوع أو تمامه ، وعلى أي تقدير أما بنحو الطريقة أو بنحو الصفتية ، والكلام في هذه الأقسام كالكلام في القطع نعم يختص المقام بآخر وهو أنه على تقدير كونه طريقاً لاثبات حكم متعلقه تارة يكون معتبراً وأخرى غير معتبر ، ولا ريب أنه إذا كان طريقاً معتبراً لاثبات حكم المتعلق استحال جعله جزء لموضوع الحكم متعلقه لأنه لما كان منجزاً بالطريق المعتبر امتنع انشاء حكم آخر مماثل له لقوية الجمل لا لأجل اجتماع المثليين مع تحقق الطولية في البين خصوصاً بناء على المختار في الأحكام

الظاهرة انها أحكام طريقية غير ناشئة عن ارادة وانما هي أحكام عذرية عند المحاكمة وتوجب التنجز عند المصادقة . نعم يمكن انشاء حكم آخر مضاد له كما لو قال الشارع إذا قامت البيئة على شرب الخمر مثلاً وجب الحد فإن وجوب الحد غير وجوب الاجتناب المنجز بالطريق المعتبر ، إذ مع كونه طريقاً لحكم متعلقه لا ينافي كونه جزء موضوع لحكم آخر مضاد له ولا يلزم منه اجتماع الضدين للاختلاف بينهما بحسب المتعلق فلا تضاد في البين ، واما إذا كان الطريق للأخذ في موضوع حكم متعلقه غير معتبر فلا يصح اخذه جزء موضوع لحكم آخر مطلقاً لأن كونه جزء للموضوع ، معناه ان الحكم مترتب على الواقع مع الطريق ، وإذا لم يكن الواقع ثابتاً بالطريق فكيف يترتب الحكم بعدم تحقق موضوعه . نعم يصح أخذه تمام الموضوع مطلقاً (١) .

(١) لا يخفى ان عبارة الشيخ الانصاري ( قدس سره ) مختلفة وذكر الاستاذ النائيني ( قدس سره ) ان النسخة المصححة هي المنقولة في حاشية الكتاب ( وقد يؤخذ موضوعاً للحكم سواء كان موضوعاً على وجه الطريقية لحكم متعلقه أو لحكم آخر يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية فيقال حينئذ انه حجة ، وقد يؤخذ موضوعاً لا على وجه الطريقية لحكم متعلقه أو لحكم آخر ولا يطلق عليه الحجة فلا بد من ملاحظة دليل ذلك ) .

أقول الذي يظهر منه ( قدس سره ) ان الامارة تارة تؤخذ بنحو الطريقية المحضة واخرى بنحو الموضوعية ، وعلى الثاني اما ان يكون موضوعاً على نحو الطريقية واخرى على نحو الصفتية وعلى كل منهما اما موضوعاً لحكم المتعلق أو لحكم آخر واطلق الحجة على ما كان طريقاً محضاً على ما كان موضوعاً على نحو الطريقية لحكم المتعلق أو لحكم آخر باعتبار ان نفس الطريقية موجبة لأن —

( لا يؤخذ القطع في موضوع حكم نفسه ومثله وضده ) - ٢٩ -

ودعوى انه يلزم الجمع بين الضدين فيما لو أخذ موضوعاً لما يضاد حكم  
يكون وسطاً دون ما كان - بنحو الصفتية فإنه غير صالح لأن يكون وسطاً ولا  
يخفى ما فيه .

اما اولاً فلا يعقل أن يكون موضوعاً لحكم المتعلق ان كان المراد شخصه  
إذ هو من الدور الواضح من غير فرق بين أن يؤخذ بنحو الطريقة أو الصفتية  
أو لمثله أو لضده فإنه من قبيل اجتماع المثلين أو الضدين إلا ان يوجه بأنه من  
قبيل اجتماع الحكم الظاهري والواقع لكون مرتبة الحكم الظاهري محفوفة  
فيكون موضوعاً للحكم الظاهري فلا يكون من اجتماع المثلين أو الضدين  
للاختلاف بحسب المرتبة .

وثانياً ان الحجة عنده ( قدس سره ) ما كان وسطاً لا ثبات أحكام متعلقة  
فعليه كيف يطلق الحجة على ما كان موضوعاً على نحو الطريقة لحكم آخر ثم  
ان المحقق النائيني ( قدس سره ) في درسه الشريف بعد أن ذكر ان مراد  
الشيخ ( قدس سره ) من الحكم هو المثل فرق بين كون الظن المأخوذ موضوعاً  
تمامه أو جزؤه لحكم المماثل على نحو الطريقة وبين كونه على نحو الصفتية لعدم  
مقولية الاول دون الثاني لا لأجل محذور الجمع بين المثلين لعدم لزوم ذلك إذ  
العنوانين بينهما عموم من وجه أو مطلق ففي مورد التصديق يتأكد حكم المتعلق ،  
وأما المحذور هو ان الظن ليس من الطوارئ التي تحدث حكماً آخر مماثل كالنذر  
مثلاً بل ليس إلا احراز الواقع كما انه لا يعقل كونه موضوعاً على وجه الطريقة  
لحكم مضاد للمتعلق بخلاف ما كان على نحو الصفتية فإنه يكون حينئذ في  
العناوين التي تحدث أحكاماً مماثلة أو مضادة فهو كالنذر ونحوه لعدم اعتبار  
الطريقة فيه . ثم اشكل على نفسه بان جعل الحكم المماثل في الفرض يكون لغواً  
واجاب بعدم لزوم ذلك إذ الظن ان أخذ تمام الموضوع بان يقدم الظن ويقال  
مظنون الحرة حرام فيكون بينه وبين نفس الحرة الواقعي حرام عموم من -

متعلقه مدفوعة لعدم لزوم ذلك لاختلاف المرتبة بين الحكمين كما أنه بذلك يرتفع توهم التأكد لو أخذ موضوعاً لما يماثل الحكم إلا إذا أخذ عنوان المطالبة بنحو الجهة التعبدية فيتأتى ذلك المحذور لعدم تحقق الطولية حينئذ . هذا فيما لو أخذ الظن الغير المعتبر تمام الموضوع ، وأما لو أخذ الظن المعتبر تمام الموضوع فالظاهر صحة أخذه موضوعاً للحكم آخر ما لم يكن مضاداً أو مماثلاً

— وجه ، ففى مورد التصادق يتأكدان وإن أخذ الظن جزءاً للموضوع بأن يتأخر الظن ويقال الحظر المظنون حرام ، فإن دعوى اللغوية له مجال إلا أنه يمكن الجواب عنه بأن في مورد التصادق تزيد درجة أو درجات . هذا فيما إذا كان الطريق معمولاً ومعتبراً تكون الأقسام الممكنة ستة ، وأما إذا كان الطريق غير معتبر فلممكن هو قسمان وهو ما إذا أخذ على نحو الصفتية جزءاً للموضوع أو بنحو تمام الموضوع فلا مانع من أخذه لحكم المماثل ، وأما أخذه لحكم يضاده فغير معقول لتضاد الحكمين في المصادقة بتقريب أن الحكم الظاهري وإن كان مختصاً بصورة الشك في الواقع ولكن إطلاق الحكم ثبوتاً يشمل صورة تعلق الظن به وحينئذ كيف يمكن جعل حكم ترخيصي أو إزامي مضاده وليس إلا الجمع بين المحذورين ، كما أنه لا يعقل أخذه بنحو تمام الموضوع على نحو الطريقة لما عرفت أنه يلزم اجتماع المحاذين فحينئذ تكون الأقسام ثمانية وهذه الأقسام ليس لها في الفقه عين ولا اثر سوى ما اعتبر طريقاً محضاً كالظن بالضرر المعتبر في السفر والافتطار والظن في عدد الركعات ، والظن في الهدالة ، والظن بدخول الوقت إذا كان في السماء علة ، والظن بالقبلة عند تمذر العلم ، وما توهم أنهما مما أخذ في الموضوع في غير محله وقد استوفينا الكلام في تقريراتنا لبحثه الشريف .

الحكم متعلقه الزوم اجتماع الضدين أو المثلين في المرتبة المتأخرة حيث انه حسب  
الفرض جعل الظن حجة وطريقاً شرعياً تبعدياً بتحقيق حكم متعلقه في تلك المرتبة  
وحينئذ كيف يجعل في تلك المرتبة حكم آخر مماثل له أو مضاد له وليس إلا من  
باب اجتماع المثلين أو المثلين كما لا يخفى .

## قيام الامارات والاصول مقام القطع

المبحث الثالث في قيام الامارات والاصول مقام القطع الطريقي والموضوعي ،  
اما الامارات فقد وقع الكلام في قيامها مقام القطع على أقوال ثلاثة :  
الاول قيامها مقام القطع الطريقي ولو اخذ في الموضوع ، الثاني عدم قيامها  
مقام ما اخذ في الموضوع مطلقاً ولو اخذ على نحو الطريقة ، الثالث قيامها مقام  
القطع بجميع اقسامه واختار شيخنا الانصاري ( قدس سره ) الاول فقال ما لفظه :  
( ثم من خواص القطع الذي هو طريق الى الواقع قيام الامارات الشرعية  
والاصول العملية مقامه في العمل بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية  
فانه تابع لدليل الحكم ، فان ظهر منه او من دليل خارجي اعتباره على وجه  
الطريقة للموضوع كالمثلة المتقدمة قامت الامارات والاصول مقامه ، وان  
ظهر من دليل الحكم اعتبار صفة للقطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة  
قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره إلى آخره ) .

بيان ذلك هو أن مفاد ادلة حجيتها هو احراز الواقع ويكون ما قامت عليه  
الامارة بمنزلة الواقع ، ومقتضى ذلك كونها بمنزلة القطع في الحجية والطريق الى  
الواقع ولازمه ترتيب آثار الواقع على المؤدى وذلك معنى قيامها مقام القطع بنفس

دليل اعتبارها ، واما آثار نفس القطع المأخوذ في الموضوع بما أنه صفة كسائر الصفات فلا دلالة لتلك الأدلة على قيامها مقامه ، فلذا لا تقوم الامارات والاصول مقامه بل يحتاج الى قيام دليل آخر على التنزيل وقد منع الاستناد ( قدس سره ) من قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقة بدعوى ان قيامها مستلزم للجمع بين الحاشي الآتي والاستقلالي في آن واحد وذلك محال فلا تنكفه ادلة الاعتبار بما حاصله ان تنزيل الامارة منزلة القطع على نحو الطريقة ، يقتضي لحاظ القطع والامارة آلة لمتعلقهما لرجوع ذلك الى تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيكون النظر اليهما نظراً آلياً وتنزيل الامارة منزلة القطع بلحفاظ للوضوعية يقتضي ملاحظتهما مستقلاً لرجوعه الى تنزيل الامارة منزلة العلم ، ولا ريب ان ذلك مستلزم للجمع بين الحافظ الآتي والاستقلالي في آن واحد ، ولا يفي دليل التنزيل إلا بأحدهما إذ ليس للدليل التنزيل مفهوم جامع ، نعم التنزيلين لكي يلحظ التنزيل بذلك المفهوم الجامع لهما ولا بد من حل دليل التنزيل على أحدهما ، والظاهر ان استفادته هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، وبذلك يخرج دليل التنزيل عن الاجمال ، وقد أجاب عن ذلك بعض الاعاظم ( قدس سره ) بما حاصله ان المجهول في الامارات هو الطريقة والاحراز الذي هو الجهة الثانية من لوازم العلم ولازمه ترتب الأثر على الواقع المحرز ، فقيام الامارة يوجب ان يكون الواقع محرزاً من غير حاجة الى دليل آخر ، إذ المقام وان كان مركباً من جزئين الاحراز والواقع إلا انه ليس من قبيل سائر المركبات المحتاجة في ثبوتها الى دليلين كل دليل يتكفل لاثبات جزء ، بل المقام من قبيل تركيب الشيء واحرازه ففي الدليل الدال على الاحراز يوجب الاحراز بوجوب تحقق



كلا جزئي الموضوع ولا يحتاج الى جملين لكي يقال ان الجعل الواحد يوجب الجمع بين لحاظي الآلي والاستقلالي في آن واحد وهو محال (١) .

ولكن لا يخفى انه لا معنى لجعل الاحراز والطريقة فان حقيقة الاحراز والكشف لما كان من الامور التكوينية غير القابلة لجعلها لتحقيق احتمال الخلاف بالوجدان بعد الجعل إلا ان يكون بمعنى الاحراز الادعاء على نحو الادعاء الذي يدعيه السكاكي ، فيكون التعبد بالاحراز ، ولا يصح ذلك إلا للحاظ الاثر المرتب عليه من معاملة مؤدى الظن معاملة الواقع لكي يحصل التنجيز بالاحراز الادعاء كما حصل بالاحراز الواقعي ولم يكن اثر آخر يصح التزبدل غير الجري العملي اي الأمر بمعاملة ما هو مؤدى الظن منزلة الواقع الراجع الى ابراز الارادة الواقعية بمثل تلك الاحكام المبر عنها بالاحكام الظاهرية فهي احكام طريقية انشئت لحفظ الاحكام الواقعية ولم تنشأ عن ارادة اخرى فردى الامارة والاصول

(١) ومن لوازم جعل الطريقة والوسطية في الاثبات والكاشفية المسمى ذلك بتعميم الكشف حكومة الامارات على الاحكام الواقعية حكومة ظاهرة ليست بالحكومة الواقعية فان مناط الحكومة الواقعية هو التوسعة والتضييق في ناحية الموضوع توسعة واقعية بنحو يكون هناك موضوع واقعي في عرض الواقع الاولى كمثل قوله ( الطواف بالبيت صلاة ) بخلاف الحكومة الظاهرية فان الحكومة الظاهرية في الامارات عبارة عن جعل المحرزية في طول الواقع لا في عرضه ، فالمجمول نفس المحرزية ، واما التنجيز والمذرية فن الوازم العقلية المرتبة على ما هو المجمول وليست هي المجمول بنفس جعل المحرزية والكاشفية يكون الواقع محرزا كالمعلم فحينئذ تقوم الامارة مقامه من غير حاجة الى دليل آخر بنفس هذا الاحراز يحصل كلا جزئي الموضوع لو فرض الموضوع مركباً -

من غير فرق بين كونها تنزيلية أو غيرها ، ولو مثل ايجاب الاحتياط انما هي

— من الاحراز والواقع من غير حاجة الى دعوى الاحتياج الى تحقق الموضوع الى احرازين أو تعبدين أو كان أحدهما محرزاً بالوجدان والآخر بالتمسك كما هو كذلك بالنسبة الى الاجزاء المركبة كالصلاة لو اخذت موضوعاً للتكليف مثلاً فان ذلك يحتاج اليه بخلاف المقام فانه بنفس جعل المحرزية حصل الواقع المحرز فيحصل كلا جزئي الموضوع من غير حاجة الى تمديد التنزيل أو دعوى الملازمة العرفية بين تنزيل الؤدى منزلة الواقع وبين تنزيل الامارة منزلة العلم كما ادماها المحقق الخراساني في الحاشية وقد عدل عنه في الكفاية بان ذلك يلزم الدور وليس له منشأ سوى الالتزام بتنزيل الؤدى وهو التزام باطل للزوم القول بالتصويب وعدم وجوب الاعداد والقضاء ، قال الاستاذ النائيني ( قدس سره ) انه لم يمكن ويقول بجعل المحرزية بان يكون التنزيل ناظراً لتنزيل الامارة منزلة العلم لسلم من جميع الاشكالات ، كما انه يندفع به الاشكال الدائر على السنة أهل العلم من زمان الشيخ الانصاري من ان الجمل الواحد كيف يتكفل كلا جزئي الموضوع فانه لازمه الجمع بين لحاظ الآلية والاستقلالية ، فان النظر الى الواقع آلياً وإلى نفس العلم استقلالياً . وقد عرفت انه بنفس جعل المحرزية حصل كلا جزئي الموضوع من غير حاجة الى استفادة تمديد التنزيل المستلزم منه الجمع بين الاحاطين نعم يرد على جعل الؤدى هذا لو اخذ العلم طريقاً محضاً أو موضوعاً على نحو الطريقة ، واما لو اخذ العلم على نحو الصفتية فلا تقوم الامارة مقام العلم لما عرفت من ان مفاد ادلتها الوسطية والكشف فكيف تكون موجبة لقيام الامارة مقامه من حيث كونه صفة . نعم يحتاج في قيامها مقامه الى دليل آخر ، ومع قيامه يكون من التنزيل — ل الواقعي ويكون من الحكومة الواقعية نظير قوله ( الطواف بالبيت صلاة ) فدعوى الشيخ ( قدس سره ) انه لو قام دليل —

ناشئة عن الارادة الواقعية فهي تبرز تلك الارادة تعبدًا والابرار والاحراز يكون تعبدًا والبرز والمحرز حكمًا واقعيًا ناشئًا عن ارادة واقعية ، ولذا عند المصادفة يكون ذلك الحكم الواقعي الناشئ عن الارادة الواقعية هو المطلوب ، وعند عدم المصادفة يكون حكمًا صوريًا لم ينشأ عن ارادة ، وبهذا المعنى تشترك الامارات والاصول ويصح قيامها مقام القطع موضوعيًا أو طريقيًا إلا انها تفرق من حيث مفادها ، فان الامارة تكشف عن نفس الحكم الواقعي في ظرف الجمل بنحو تنميم الكشف بمعنى التوسعة في الاحراز : فيكون الاحراز تعبدًا للحكم الواقعي ، وبهذا المعنى صح تأليف القياس بان يكون وسطًا في القياس كالتغير الذي هو وسط في القياس لكونه حينئذ من الوسائط الثبوتية ، وحيث انك قد عرفت ان التوسعة للاحراز تعبدًا صارت الامارة حاكمة بالحكومة الظاهرية على الاصول المعنية بالعلم كالاستصحاب واصباتي الحل والطهارة لجوعها الى توسعة العلم ظاهرًا ، إذ مرجعه لنا الى جعل حكم ظاهري طريقي في البين ، كما انها بهذا الملاك تكون حاكمة على بقية الاصول ولو قلنا بجعل الاحراز والطريقة من دون استتباع حكم شرعي كما افاده البعض فلا يكون للحكومة معنى لا ظاهريًا ولا واقعيًا ، بل تكون الامارات بالنسبة الى الاصول واردة ، لأنه على ذلك المبنى

بالخصوص يكون مفاده كادلة الامارات من حيث الحكومة فتكون ظاهرية في غير محلها لما عرفت انه من الحكومة الواقعية لوجود مناطها وهو التوسعة أو التضييق في الحكم واقعيًا والذي يسهل الخطب انا لم نثر على اخذ العلم بنحو الصفتية موضوعًا لحكم في الفقه وما ذكر من الامثلة كاخذه في الشهادة ونحوه فاعلم هو من العلم الطريقي فافهم واغتنم .

يجعل مصداقاً للعلم كما ان لازمة ان تكون حكومة الامارات على الاحكام الواقعية حكومة واقعية كمثل ( الطواف في البيت صلاة ) كما هو لازم من يقول بجعل المؤدى منزلة الواقع مع انه لم يلتزم به أحد .

وبالجملة بناءً على أن يكون الجعل متوجهاً الى الاحراز بنحو يكون مستتباً للحكم الشرعي الذي مرجعه الى كون الاحراز تعبيراً للحكم الواقعي الناشئ عن الارادة الواقعية ، ويكون الجعل يلحظ الاثر المصحح له وهو الجبري العملي الذي هو معاملة مؤدى الظن معاملة الواقع فصح قيام الامارات والاصول مقام القطع موضوعياً أم طريقياً ، وحينئذ يصح حكومتها ظاهراً على الاحكام الواقعية لكون مفاد دليل اعتبارها توسعة الاحراز تعبيراً للاحكام الواقعية وحيث ان لسان الامارات لسان جهة احراز الواقع احرازاً ظاهرياً تكون حاكمة على الاصول الغاية بالعلم وغيرها حكومة ظاهرية ولا تكون واردة عليها لما عرفت من ان المختار كون الاحراز تعبيراً وان كان المحرز حكماً واقعياً بخلاف ما وقفنا بان الاحراز يكون وجدانياً والمحرز حكماً تعبيرياً كما هو مبنى البعض من جعل الاحراز من دون ان يستتبع حكماً شرعياً من الامر بمعاملة مؤدى الامارة معاملة الواقع ، كما انه لا تتم حكومة الامارات على الاحكام الواقعية حكومة ظاهرية بل تكون واقعية ( كالطواف بالبيت صلاة ) كما هو لازم من يقول بجعل المؤدى ذلك .

إذا عرفت ذلك فاعلم انه على المختار من ان الاحكام الظاهرية انما هي احكام طريقية انشئت لحفظ الواقع الناشئ عن الارادة الواقعية من دون أن تنشأ ارادة اخرى ، فحينئذ يرتفع اشكال جمع بين لحاظي الآلية والاستقلالية في آن

واحد لا مكان الاخذ باطلاق دليل التنزيل (١) في مرحلة الاحراز والوصول وذلك يكون بلحاظ الآثار العملية المترتبة على الواقع والعلم ، ومرجعه الى الأمر بالمعاملة مع الظن معاملة العلم اما بموافقة حكم نفسه أو بموافقة متعلقه وببيان آخر ان المستفاد من دليل التنزيل انما هو في مقام العمل مثل قوله : ( خذ معالم دينك

(١) لا يخفى ان دليل التنزيل ان كان ناظراً للمفهوم والمؤدى فلا يلزم الجمع بين المحاذين الآلية والاستقلالية لا مكان لحاظ المفهوم والمؤدى بلحاظين مستقلين في زمانين ، أو بلحاظ واحد في آن واحد بنحو يكون كل واحد ملحوظاً ضمناً ولا مانع من ذلك ، إذ هو كثير في الاستتمالات العرفية كقوله الكف مثل تلك الكف قاصداً تنزيل كل اصبع منها منزلة ما يناسبه ، وبهذا المضمون وردت بعض الاخبار الدالة على تنزيل الامارة منزلة العلم وتنزيل المؤدى منزلة الواقع كقوله ( ع ) ( العمري وابنه ثقتان ما اديا عنى فعنى يؤديان او ما قالوا فعنى يقولان ) وما كان من الأخبار ليس بهذا المضمون فانه يحمل عليه جريا على ما هو المرتكز عند العقلاء في ترتيب آثار العلم والمؤدى ، نعم لو كان المضمون منها ما هو ملحوظ في مقام الجمل خصه وص المفهوم فقط للزم فيه الجمع بين المحاذين الآلية والاستقلالية لو اريد منه المؤدى لعدم امكان ان يكون المفهوم ملحوظاً موضوعياً يقتضى لتنزيله منزلة العلم وطريقياً للمقتضى لتنزيل المؤدى منزلة الواقع وعليه لا يفي دليل التنزيل لهما بل لا بد من حملهما على احدهما قال المحقق الخراساني في الكفاية ما هذا لفظه ( فان الدليل الدال على الغاء الاحتمال لا يكاد يفي إلا بأحد التنزيلين حيث لا بد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزل والمنزل عليه ولحاظهما في أحدهما آلي وفي الآخر استقلالي ، إلى أن قال ولا يمكن الجمع بينهما ثم اشكل على نفسه بما ملخصه بان لا يمكن حمل دليل التنزيل على أحدهما لاحتمال ارادة احدهما فيكون الدليل مجملاً ، واجاب عن ذلك بظهور-

من الثقة ) اي اعمل على وفق قول الثقة فيكون التنزيل ناظرًا لمقام العمل اي

- دليل التنزيل فالحمل على اللحاظ الآلي واردة اللحاظ الاستقلالي اي خصوص الموضوعي يحتاج الى قرينة ولكن لا يخفى انه بناء على جمل المنجزية والعذرية على ما اختاره ( قدس سره ) في جمل الطرق لا يلزم منه الجمع بين اللحاظين إذ تنزيل الامارة منزلة القطع بقسميه لا يحتاج إلا إلى لحاظ واحد استقلالي حينئذ لأن القطع بنفسه له حكم عقلي وهو المنجزية والعذرية المترتبة على القطع بالطريق وله حكم شرعي مترتب على ما اخذ في الموضوع فعليه يمكن للشارع ان ينزل الامارة منزلة نفس القطع من جميع الحثيات من دون نظر إلى الطريقة والموضوعية ولا يلزم منه الجمع بين اللحاظين بل يحصل ذلك بلحاظ واحد وهو اللحاظ الاستقلالي ، على ان اشكال الجمع بين اللحاظين انما يتأتى بناء على تنزيل المؤدى ، واما بناء تنزيل الامارة منزلة العلم فيكفي اللحاظ الاستقلالي فيه ، ودعوى تصحيح اللحاظ الواحد في مفاد دليل التنزيل بتقريب وفاة انشاء واحد للتزليلين بان ينحل الى انشائين في عرض واحد يدل على أحدهما بالمطابقة والآخر بالالتزام بان يدل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع بالمطابقة ويدل على التنزيل الآخر بالالتزام لما هو معلوم ان الاثر يترتب على الواقع باعتبار تعلق القطع ولكن لا يخفى ان صحة هذه الدعوى مبنية على تحقق الملازمة بين التزليلين ولا يبعد تحققها كما ان صحتها مبنية على انحلال دليل التنزيل الى تعدد الانشاء وانها في عرض واحد وان أحدهما محرر حقيقة والآخر تعبدًا أو ان التزليلين متقاربان واما إذا لم يكونا كذلك او لا يستفاد من دليل التنزيل التعدد بان كان دليل التنزيل يفي بأحدهما كما هو كذلك لعدم استفادة التعدد فيه فان التعدد يستفاد فيما اذا كان متعلقه مركبًا من اجزاء كالامر بالصلاة فانه ينحل الامر بالصلاة الى الامر باجزاء

امر بتطبيق العمل على قول الثقة ، وإذا صار التنزيل في مقام العمل مع قيام الامارة مقام القطع الطريقي والموضوعي ، إذ العلم بالنسبة إلى العمل له جهة موضوعية ، غاية الفرق أن العلم الطريقي له الدخالة بنحو الشرط إلى الشروط والعلم الموضوعي له الدخالة بنحو المقتضى وبالجملة لما كان التنزيل ناظرًا إلى جهة العمل فيلاحظ العلم حينئذ لحاظًا استقلاليًا لأنه بالنسبة إلى العمل فيه جهة موضوعية ، وعليه لا يلزم الجمع بين لحاظي الآلية والاستقلالية في آن واحد ، كما أنه عليه صرح حكومة الامارة على الاستصحاب وقاعدتي الحل والظهار لان قيام الامارة تنزل الامارة منزلة العلم فيرتفع موضوع القاعدتين حكمًا لا حقيقة ، ولو سلمنا أن التنزيل ناظر إلى خصوص الاثر ومنعنا التنزيل بخصوص العمل فنقول أنا منع كون التنزيل ناظرًا إلى خصوص الاثر الشرعي المرتب على المنزل عليه ، بل نقول نوسع في الاثر وأنه يعم الاثر العقلي .

بيان ذلك أن لسان التنزيل تارة يكون ناظرًا إلى تنزيل شيء منزلة شيء في خصوص ترتب الآثار الشرعية وحينئذ لا يصح إلا وأن يكون للمنزل عليه آثار شرعية ، فمع عدم تحققها لا يكون للتنزيل معنى ، وأخرى لم يكن التنزيل ناظرًا إلى هذه الخصوصية ، بل يكون نظره إلى تنزيل شيء منزلة شيء من دون نظر إلى الآثار الشرعية فانه يصح إذا كان للمنزل عليه اثر ولو عقلي لان الاستفادة من هذا التنزيل ترتيب جميع الآثار شرعية كانت أو عقلية . نعم لا يصح لو لم يكن للمنزل عليه اثر اصلا . وبالجملة مرجع هذا الوجه إلى أن التنزيل - الصلاة وذلك لا يجري في المقام ، فان القطع بالخيرية التعمدية ليس من اجزاء المتعلق لكي يكون قابلا للانحلال فتأمل .

لا بشرط إلا وان يكون له اثر شرعي في المنزل عليه بل يكفي التنزيل للمحافظ  
 الاثر ولو كان عقلياً ، والمستفاد من دليل التنزيل في الامارة هو تنزيل الامارة  
 منزلة العلم في ترتيب الآثار التي كانت مرتبة عليه عقلية كانت كما هو كذلك  
 في العلم الطريقي الذي هو وجوب العمل على طبقه ، او شرعية كانت كما في  
 العلم الموضوعي . فعليه يلاحظ العلم في مقام التنزيل بالمحافظ الاستقلالي إذ هو  
 الموضوع للاثر . وعليه يحمل كلام الشيخ الانصاري من دعوى قيام الامارة  
 منزلة القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقة . ودعوى حمله على ان المعتبر  
 في الموضوع وان كان بظاهره يدل على ان المعتبر خصوصيته بما له من الانكشاف  
 الوجداني إلا انه قد يدل دليل خارجي على ان اعتباره فيه بما له من الانكشاف  
 الذي هو اعم من الوجداني والتعبدية وهذا النحو من الاعتبار ان تحقق فهو سار  
 في الامارة وكل دليل تبدي ان يقوم مقام العلم بمنوعة ، فان ذلك مناف لما  
 بنى عليه ( قدس سره ) من حكومة الامارة على الاستصحاب وقاعدتي الحل  
 والعلامة إذ بناء على ما ذكر يكون قيام الامارة موجباً لتحقيق مصداق الاحراز  
 الموجب لرفع الشك الذي هو موضوع الاستصحاب والقاعدة فتكون الامارة  
 بالنسبة اليها واردة عليها لا حاكية . نعم هنا اشكال آخر وهو ان موضوع  
 الاثر لو كان هو العلم مع متعلقه كما هو كذلك لو اخذ القطع جزء الموضوع  
 وقلنا بجعل المؤدى فلا يكفي قيام الامارة مقام العلم بل يحتاج الى دليل آخر  
 يتكفل بقيام المؤدى منزلة الواقع لأن دليل التنزيل ليس فيه دلالة إلا على احد  
 التنزيلين اما تنزيل المؤدى منزلة الواقع او تنزيل الظن منزلة الواقع ولذا التزم  
 الاستاذ ( قدس سره ) بصحة دليل التنزيل الدال على أحدهما اذا كان الجزء



الآخر محرزاً بالوجدان او دلالة دليل التنزيل عليهما بالمطابقة وكلاهما محمل نظر ، اما الاول فغير محقق والثاني لزوم الجمع بين المحاطين الآلي والاستقلالي في آن واحد ودعوى دلالة دليل التنزيل على أحدهما بالمطابقة والاخر بالالتزام بتقريب ان دليل حجية الامارة اذا كان دالاً دلالة صريحة على تنزيل للوحدى منزلة الواقع بالمطابقة فقد دل بالدلالة الالتزامية العرفية على تنزيل نفس الامارة منزلة العلم . فيحصل من هذا التنزيل واقع تنزيلي قطعاً وبالواقع التنزيلي فيترتب الاثر المترتب على الواقع والقطع به بمنوعة لامتياز ذلك الدور فان توقف تنزيل التابع على المتبوع ضروري لكونه مقتضى التبعية واما تنزيل المتبوع على التابع في المقام فهو أيضاً متحقق اذ لولاه لكان التنزيل لغواً لأن التنزيل انما هو بلحظ اثره الفعلي ومن الواضح ان الاثر الفعلي لا يترتب لذي المنزلة إلا اذا انظم اليه باقي الاجزاء لكي يتحقق موضوع الحكم وحسب الفرض ان الموضوع كان مركباً من جزئين ولكن لا يخفى ان ذلك إنما يتم لو قلنا بان التنزيل كان بلحاظ الاثر الفعلي ، واما لو قلنا بكفاية مطلق الاثر ولو كان تقديرية بان يكون دليل التنزيل ناظراً الى المتعلق باعتبار ترتب اثره لو انظم الى العلم وكذا العلم يترتب عليه الاثر لو انظم الى المتعلق وبمجموعهما يترتب عليه الاثر الفعلي فافهم وتأمل .

هذا كله فيما اذا اخذ القطع طريقاً محضاً (١) أو موضوعاً على وجه

(١) لا يخفى ان الصور المنشأة في صقع النفس الداخلي هي المعلومة بالذات وباعتبار انطباقها على ما في الخارج يكون الخارج معلوماً وقد وقع الخلاف في تلك الصورة المعلومة بالذات في انها من اي مقولة هل هي من مقولة —

الطريقة تمام الموضوع أو جزئه ، وأما إذا أخذ القطع على نحو الصفتية فلا

— الكيف ام من الفعل — ل ام من الانفعال ام من الاضافة اى اضافة بين العلم والمعلوم ، الظاهر أن كل جهة من تلك الجهات متحققة في العلم فكل قول يستند الى جهة من تلك الجهات فان نفس انتقاش الصورة في عالم الذهن تعد من مقولة الانفعال وباعتبار حصولها تعد من مقولة الفعل وباعتبار قيامها في الذهن تعد من مقولة الكيف وباعتبار انطباق الصورة على ما في الخارج المعلوم بالعرض تعد من مقولة الاضافة وقيل — ام الامارة مقام العلم لم يكن بلحظ الجهات الثلاثة الاولى لانها باعتبار تلك الجهات غير قابلة للجعل والتنزيل نعم التنزيل للجهة الاخيرة وهذه الجهة — اى جهة الاضافة — لها اعتباران فتارة تلحظ بما انها محرزة للواقع واخرى تلحظ بما انها يترتب عليها الاثر ، والاخرى لسان الامارات والثانية لسان الاصول ، ويبيان آخر ان للقطع ثلاث جهات جهة تلاحظ نفس الصور المنشأة في صقع النفس الداخلى وهي المعلوم — بالذات ، وجهة اخرى تلاحظ بما انها تحرز الواقع اى تحرز ما هو الموجود في الخارج باعتبار تطابق ما في الخارج مع تلك الصورة المعلوم بالذات . وبهذا الاعتبار يكون ما في الخارج معلوم بالفرض وبتمبير آخر ان الجهة الاولى يلحظ القطع بما انه نور في نفسه ، والجهة الثانية يلحظ القطع بما انه منور للغير ، وثالثة يلحظ القطع باعتبار ترتيب الآثار والجري العملي نحوه .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان لسان دليل الامارة ليس ناظرأ الى الجهة الاولى من جهات القطع وانما ادلة التنزيل ناظرة الى الجهة الثانية وهي الملحوظة في جهة الاحراز فبذلك صح قيام الامارة مقام العلم من دون حاجة الى دليل آخر من غير فرق بين القول بان الحجة غير قابلة للجعل وانما هي مجمولة لمنشأ انتزاعها كما هو مختار الشيخ (قده) أو انها هي المجمولة ومعنى جعلها هو جعل الاحراز —

اشكال في عدم قيام الامارة مقامه لعدم وفاء دليل التنزيل بذلك فان أدلة التنزيل بناءً على تميم الكشف يكون مفادها كونها كالعلم في ترتيب آثاره من حيث طريقيته وكشفه وليس لها نظر الى نوريته النفسية وانه صفة كسائر الصفات فحينئذ كيف يصح ان تقوم الامارة مقامه بتلك الادلة . نعم يحتاج في قيام الامارات مقام القطع للأخذ على نحو الصفتية الى دليل آخر بالخصوص يصح قيامها مقامه ، ولكن لا يخفى ان هذا النحو وان كان متصوفاً إلا أنه لم يوجد في الفقه في لسان الادلة اخذ القطع على نحو الصفتية موضوعاً للحكم ، وما توهم اخذه بهذا النحو كباب الشهادة والحلف عن بت واخذه في الركنيتين الاوليتين ونحو ذلك فانه فاسد ، فان القطع فيها قد اخذ على نحو الطريقة المحضة . هذا كله بناء على تنزيل الامارة منزلة للعلم ، واما بناء على تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيشكل قيام الامارة منزلة القطع الموضوعي لما عرفت ان مفادها تميم الكشف اي كون

والوسطية في الالابات كما هو مختار المحقق النائيني (قدس سره) وان كان لاثار عملي يترتب عليه ، واما الاصول التنزيلية فادلتها ناظرة الى الجهة الثالثة اي عبارة عن ترتيب الأثر والجري العملي على وفقها .

ومنه يعلم حكومة الامارة على الاصل اذ الامارة في مقام احراز الواقع فلا يبقى مجال للاصل الذي هو حكم في ظرف الشك كما ان الامارة لما كانت في مقام احراز الواقع تترتب جميع آثار الواقع من الآثار الشرعية والعقلية بخلاف الاصل فانه في مقام الجري العملي ولا يحزر الواقع فما كان له من الآثار الشرعية يترتب وما كان له اثر عقلي لا يترتب اذ هي مترتبة على الواقع المحرز والاصل لا يجعل الواقع محرزاً فانهم واغتهم .

الامارة علماً بالواقع ولو تعبدنا ولذا منعنا حكومة الامارة على الاصول عليه لعدم اثبات كون التنزيل يوجب اثبات العلم بالواقع لكي يرتفع الشك الذي هو موضوع الاصل . نعم يحصل من ذلك العلم الوجداني بالواقع التعبدى وبمجرد حصوله لا يكفي بل يحتاج الى جعل آخر يقتضى تنزيل العلم بالواقع التعبدى منزلة العلم بالواقع الحقيقي وبذلك يظهر الفرق بين القولين اى القول بتنزيل المؤدى والقول بتنظيم الكشف ، كما انه يظهر الفرق بينهما فى الحكومة فانه على القول بالمؤدى يكون مفادها تنزيل العلم بالواقع الجملي منزلة العلم بالواقع الحقيقي لما هو معلوم انه مع انتفاء القطع الوجداني ينتفي الحكم المترتب عليه حقيقة فحينئذ كيف تترتب الآثار المرتبة على القطع للظن وليس مفاده إلا توسعة فى موضوع الحكم فيترتب الحكم واقعا وليس من باب التوسعة فى الحكم ظاهرا لكي تكون الحكومة ظاهرية ويكون التنزيل مفاده كفاد (الطواف فى البيت صلاة) بخلاف ما لو كان مفادها تنعيم الكشف بالنسبة الى احكام المتعلقة فان القطع بالنسبة اليها طريق محض فتكون الحكومة ظاهرية ، واما بالنسبة الى نفس آثار القطع فالحكومة واقعية كما تقدم بيانه على التفصيل .

هذا تمام الكلام فى الامارات . واما الكلام فى الاصول فنقول ان الاصول منها ما يكون محرزاً كالاستصحاب واخرى غير محرزة كالبراءة ، وهذه الاخيرة انما هي وظائف شرعية فى مقام الشك ليست متعرضة للاحكام الواقعية فلا معنى لقيامها مقام العلم لعدم اقتضاء ادلتها لذلك قال الاستاذ فى الكفاية : ( واما الاصول فلا معنى لقيامها مقامه بادلتها ايضا غير الاستصحاب لوضوح ان

للمراد من قيام المقام ترتيب ماله من الآثار والاحكام من تنجز التكليف وغيره ) ، واما الاصول المحرزة كالاستصحاب فقد عرفت ان لسان دليله فيه جهة احراز وانه متعرض للحكم الواقعي ولو كان في ظرف الشك فانه من هذه الجهة كالامارة يقوم مقام القطع الطريقي ولكن لا يخفى ان ما ذكر لا يوجب فرقا في ذلك والظاهر ان الاصول بأجمعها تقوم مقام القطع من غير فرق بين كونها محرزة وغيره وكما هو كذلك في بعض النسخ الفرائد باسقاط البعض .

بيان ذلك هو ان ما كان من الاصول العقلية كمثل الاحتياط العقلي ونحوه فانه خارج عن محل الكلام حيث ان مفادها احكام عقلية تدل على حسن العقاب على المخالفة وليس في مقام ترتيب ما للواقع من الآثار لكي يقال بانها تقوم مقام القطع الطريقي وانما الكلام في الاصول التي هي من قبيل البراءة الشرعية خصوصاً مثل ( كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام ) من جعل الحلية الواقعية في مرتبة الشك فيكون من قبيل جعل المؤدى فلا ريب انه يترتب عليها ما يترتب على العلم الطريقي من كونه عذرا عند المخالفة فيثبت يكون كالمعلم بالاباحة فلو فرض ان هناك أصل الزامي لكان يقوم مقام العلم الطريقي في كونه منجزاً للواقع وعند المصادفة وعذرا عند المخالفة إلا انه لا وجود له ، هذا مضافاً الى ما عرفت منا سابقاً بأن مؤديات الاصول كؤدى الامارات من انها احكام طريقية انشئت لحفظ الواقع ولم تنشأ عن ارادة اخرى من غير فرق بين كونها تنزيلية وبين كونها غير تنزيلية ولو مثل ايجاب الاحتياط فلذا عند المصادفة يكون ذلك الحكم الواقعي الناشئ عن ارادة واقعية هو المطلوب ، وعند عدم المصادفة حكماً صورياً لم ينشأ عن ارادة اصلاً فهذه الجهة تقوم الاصول محرزة

وغير محرزة مقام القطع الطريقي ، واما قيامها مقام القطع الموضوعي فما كانت غير محرزة فلا اشكال في عدم قيامها مقامه واما المحرزة كالاستصحاب فقيامه مقامه مبني على ان موضوع الاثر في الدليل مرتب على ظرف الانكشاف أو على نفي الشك فان كان الاول فتقوم الاصول مقام القطع ، وان كان الثاني فلا تقوم والظاهر هو الثاني فلذا نختار ان قيامها محل نظر واشكال وان التزمنا ان دليل الاصل التنزيلي يتكفل اثبات اليقين بالواقع في ظرف الشك دون غير التنزيلي ولأجل ذلك يقدم على بقية الاصول .

وبالجملة الاستصحاب فيه جبهة اثبات اليقين بالواقع فهذه الجبهة تقدم على سائر الاصول وبجبهة كون موضوعه الشك وليس رافعا للشك فهذه الجبهة يتأخر عن الامارة إذ مع قيام الامارة يوجب رفع الشك رفعا تعديدا ولذا تكون الامارة مقدمة عليه وسيأتى له مزيد كلام في المباحث الآتية ان شاء الله تعالى .

## الملازمة بين حكم العقل والشرع

المبحث الرابع ينسب الى بعض الاخباريين عدم العمل بالحكم الشرعي الحاصل من الحكم العقلي استناداً الى ان العقل ليس له الاحاطة بكل الامور ، وان دين الله لا يصاب به العقول ، وقد ارجعه بعض الى انكار الملازمة بين حكم العقل والشرع وقبل الشروع في ذكرها ينبغي لنا التعرض لمسألة التحسين والتقييح العقلين فقد وقع الكلام في مقام التصور اولا فنقول

لنا مراتب قد وقع الكلام فيها على سبيل التعاقب بمعنى انه بعد الفراغ من الخلاف في مرتبة يقع الكلام في المرتبة اللاحقة فأول مرتبة وقع الكلام فيها هو ان الافعال هل تختلف بالنقص والكمال ؟ والمراد من النقص كونه ناقصاً بمحده اي استعداده ناقص وكامل بحسب محده فان الاستعداد الذاتي ان كان كاملاً يكون في اعلى عليين ، وان كان ناقصاً يكون في أسفل السافلين ، فان (الناس معادن كعادن الذهب والفضة) ، وبعد الفراغ من هذه المرتبة يقع الكلام في ان هذا الاختلاف هل يقتضي حكم العقل بالحسن والقبح اولا ؟ وبعد الفراغ من المرتبة الثانية يقع الكلام في ان العقل حكم بالحسن ام لا ، وبعد الفراغ من المرتبة الثالثة وقع الكلام في انه حكم بالحسن الفاعلي اي جهة الصدور أم لا ؟ ومرجع هذه المرتبة الى النزاع المعروف بين المجبرة والمفوضة ، وبعد الفراغ من المرتبة الرابعة يقع الكلام في ان الحكيم لو ادرك هذه المراتب هل يحكم باللائمة بين حكمه وحكم الشرع بحيث يكون منشأ لترتب الثواب والعقاب أم لا ؟

إذا عرفت هذه المراتب فاعلم ان الذي يترأى من كلمات الاصحاب من تفسير التحسين والتقبيح الموجود في عنوان المسألة بان العقل يدرك الحسن والقبح بحيث يترتب عليها الذم والمدح والثواب والعقاب وفي الحقيقة القائل بهذا التفسير يلتزم بجميع المراتب التي ذكرناها فان التزامه بان العقل يدرك الحسن والقبح فلا بد وان يلتزم بالمراتب الثلاث الاولى والتزامه بحيث يترتب عليه المدح والذم والثواب والعقاب لا بد له من الالتزام بالمرتبتين الاخيرتين ومقابل لذلك اي الذي لا يقول بهذا التفسير طوائف فتنهم من انكرا صل

الاختلاف كما ربما ينسب إلى بعض ، وطائفة ينكر أصل الاقتضاء مع تسليم الاختلاف وينسب ذلك الى بعض الاشاعة وطائفة ينكر حكم العقل مع تسليم الاقتضاء كما ينسب الى بعض الاخباريين وطائفة يسلم تلك المرتبة ولكن ينكر الحسن الفاعلي وهو جهة الصدور كما ينسب ذلك الى المجبرة وطائفة ينكر الملازمة بين حكم العقل والشرع والمثبت لادراك العقل التحسين والتقييح بنحو يترتب على الاول الثواب وعلى الثاني العقاب لا بد وان يكون مقابل لجميع تلك الطوائف ولكن يشكل على هذا التعريف ان البحث عن ذلك ينفي من بحث الملازمة فلم جعلوا الاصحاب الملازمة بحثاً آخر غير بحث التحسين والتقييح فلا بد وان يعرف بشيء لا يدخل تحته مبحث الملازمة بان يراد من التحسين هو اعجاب العقل بذلك الحسن بحيث يترتب عليه المدح ومن التقييح هو اشتزاز العقل القبح بحيث يترتب عليه الذم وبذلك ناسب عد الملازمة مسألة اخرى ومن هنا يظهر ان البحث عن الملازمة لا ينفي عن البحث عن مسألة التحسين والتقييح لان ذلك انما يتم لو كان المنكرين للملازمة من قبيل السالبة بانتفاء المحمول مع ان المفروض ليس كذلك فان المنكرين ربما ينكرون ذلك من باب السالبة بانتفاء الموضوع فان من أنكر الملازمة قد يكون من جهة انكار أصل الاختلاف بين الافعال او ينكر أصل الاقتضاء او ينكر حكم العقل بالحسن والقبح أو انكاره من جهة انكار الحسن الفاعلي وكيف كان فالنزاع ان كان في أصل الاقتضاء فالأخباريون من المثبتين وان كان النزاع في حكم العقل بالحسن والقبح فالأخباريون من المنكرين ويؤيد ما ذكرنا من ان المراد من التحسين هو اعجاب العقل والقبح هو اشتزاز



العقل ان الذي ينبغي أن يجعل هذا البحث تمهيدا لمبحث للملازمة هو البحث عن نفس الحسن والقبح الذاتيين وإلا الحسن الذي يستتبع الثواب والقبح الذي يستتبع العقاب هو متأخر عن القول بالملازمة اذ هو مساوق للاطاعة التي هي متأخرة عن الحسن الذاتي . وبالجملة عندنا حسنان سابق على ما يترتب عليه المدح والثواب ، وحسن يستتبع ذلك والذي ينبغي ان يكون مقدمة لمبحث للملازمة هو الحسن المساوق لمرتبة الذات ثم لا يخفى ان الحسن والقبح ان كانا بمعنى ان نفس ادراكهما يعجب العقل أو ينفره ولا يحتاج في ادراكهما الى شيء آخر فهما ذاتيان والا فعرضيان مثال الذاتي هو الظلم فان الظلم بنفسه يوجب اشمئزاز النفس من غير حاجة الى ان يتصور شيء آخر لا يقال لن الظلم تارة يكون في محله واخرى لا يكون في محله فليس على الاطلاق العقل يحكم بالاشمئزاز لانا نقول مأخوذ في مفهوم الظلم ان لا يكون في محله واما مثل ضرب اليتيم للتأديب ففي الحقيقة ليس من الظلم واما مثال الحسن الذاتي فقد مثل له بحسن الاحسان . فتحصل مما ذكرنا ان الحسن والقبح تارة يكونان ذاتيين واخرى يكونان عرضيين فليس هما على الاطلاق ذاتيين وليس على الاطلاق عرضيين . اذا عرفت ذلك فاعلم ان الوجدان حاكم على ان العقل يدرك الحسن الذاتي والقبح الذاتي فان العقل يدرك قبح الظلم لذاته من دون ان يتصور شيء آخر من عادة وغيرها وقد خالف في ذلك بعض الاخباريين فانكروا ان العقل يدرك الحسن والقبح الذاتيين وادعوا ان كل ما يدركه العقل مما يترتب عليه الذم فهو راجع الى اللقبكات العرفية وكذلك ادراكه مما يترتب عليه المدح فهو راجع الى الحسنات العرفية ويؤيد ذلك بان هناك موارد مسلمة مثل

مالو أسس قانون وأعلن فن صدقه يمدح ومن لم يصدقه أو لم يقبله يذم ويلومه العقلاء وبذلك قد جرت العادة به فادراك العقل الحسن والقبح إنما هو من جهة التقييس العرفي أو التحسين العرفي ومثل ما لو جعل قانون وخالف القانون فإن العقلاء يلومونه على المخالفة من جهة جريان عادة الناس على عدم المخالفة ومثل ما لو كان عند الناس متداولاً ومعتاداً ترك الأكل في الأسواق فلو أكل أحد يلومونه فلذا قيل إنه يناقض العدالة لأنه يعتبر فيها المحسنات العرفية والمقبحات العرفية التي عبر عنها بمنافيات الرومة وكيف كان فهذه الأمور الثلاثة إنما تقبح من جهة جريان العادة على عدم المخالفة غاية الأمر بالنسبة إلى الأولين العادة لها جهة طريقية بخلاف الثالث فإن العادة لها جهة موضوعية ولكن لا يخفى ما فيه بيان ذلك أما الأولين فالتقييس فيها يرجع إلى كفر المنعم والتحسين فيها يرجع إلى شكر المنعم غاية الأمر نفس تطبيق موضوع تلك الكبريين أما بناء ادعائي أو اعتقادي وبعبارة أخرى من اعتقد أو بنى على أن الجاعل للقوانين أو الجاعل للطرق مخالفته فيه ملامة وموافقته فيه مدح ليس من جهة العادة بل إنما هو من جهة أنه بنى أو اعتقد أنه أمر فتكون مخالفته كفراً للمنعم وموافقته شكراً للمنعم وهاتان الكبريان العقل يحكم بهما مع قطع النظر عن العادة وبالجملة العادة محققة لموضوع تلك الكبريين لا أنها سبباً لحكم العقل والشبهة إنما نشأت من هذه الجهة فتخيل أن العادة هي التي صارت سبباً لحكم العقل وهذا توهم فاسد فإن العادة محققة لحكم العقل وحكم العقل غير متوقف على المادة وغيرها ، وأما في الثالث فإن انطباق موضوع حكم العقل انطباق على الأمور الرمزية قهري بخلاف الأولين فإن من خالف العادة أما لزوم الضرر

أو الهتك فان انطباق ذلك على الامور الرسمية قهري كما لا يخفى ثم انه لو اغمضنا النظر عن الوجدان فالادلة التي اقاموها للطرفين فاسدة اما ادلة المثبتين فمنها انه لو لم يحكم العقل بالحسن والقبح يلزم افحام الانبياء والتالي باطل .

بيان ذلك ان النبي لو قال انظروا في معجزتي لهم ان يقولوا على ذلك التقدير انه لا ننظر حتى يجب علينا النظر ولا يجب النظر حتى ننظر وهذه المعارضة لادفع للنبي عنها وهذا هو معنى الافحام ولكن لا يخفى ما فيه فان وجوب النظر انما هو من باب وجوب دفع الضرر المحتمل ووجوب دفع الضرر فطري للانسان بل فطري لسائر الحيوانات ولا يحتاج الى حكم العقل وانما هو من الوجدانيات التي لا ينكرها الطرفان ومنها انه لو لم يحكم العقل بالحسن والقبح لزم جواز صدور المعجزة من الكاذب والتالي واضح البطلان بيان ذلك ان صدور المعجزة إلا من الصادق من جهة تصديق الله لدعوته لان تصديق الكاذب قبيح فيمتنع صدوره منه تعالى اعلمه وحكمته وغناه فاذا بطل قبحه ثبت جوازه اذ لا دليل عليه غيره ولكن لا يخفى ما فيه فان هذا يرجع الى نقض الغرض فان الاولى لما كان غرضه بيان صدق الصادق وكذب الكاذب فتصديق الكاذب نقض لذلك الغرض وهو امر قبيح يرجع الى قبح اجتماع الضدين الذي يحكم العقل بقبحه من غير حاجة الى حكم العقل بالحسن والقبح المترتب عليهما المادح والذم والثواب والعقاب ومنها انه لو لم يحكم العقل بالتحسين والتقييح لزم عدم الوثوق بما جاء به النبي (ص) من الاحكام من معاد وغيره فان الاحكام انما تثبت من الاخبار ونحن نحتمل صدور الكذب فيها فمع هذا الاحتمال كيف نثق بالأخبار ولكن لا يخفى فان ذلك يرجع الى الدليل السابق وقد عرفت الجواب عنه . واما ادلة النافين فاوى أدلتهم هو ان التحسين والتقييح

من الكيفيات ومتعلقها لو حكم به العقل من الأفعال وهو أيضاً من مقولة الأعراض  
فحينئذ كيف يقوم العرض بالعرض وهذا مراد من. قال بأنه يلزم قيام المعنى  
بالمعنى لو حكم به العقل ولكن لا ينفى أنه يرد عليه أولاً بالنقض في مثل الإرادة  
فإنها من الكيفيات مع. ذلك تتعلق بالأفعال وثانياً بالحل فإن التحسين والتقييح  
من عوارض المصور المرتسمة في النفس وهي أيضاً من العوارض الكيفية فقولة  
الكيف تعلقت بمقولة الكيف ولها جهة إضافة إلى الخارج أي بما أن تلك الصور  
حاكية عما في الخارج فتعلق التحسين والتقييح بالخارج بنحو إضافة فاذا عرفت أن الحق  
هو أن التحسين والتقييح يحكم بهما العقل فحينئذ يكون لنا مجال لمبحث الملازمة  
والا لو قلنا بمقالة النافين فلا مجال له أصلاً فنقول وقع الكلام في مسألة الملازمة  
أي لو حكم العقل بشيء يلزمه أن يحكم الشارع به وقبل الخوض في المقصود  
ينبغي تقديم مقدمة بها يتضح المقصود وهي أن حكم العقل بالمصلحة مقتض  
لحكم الشارع لأعلى نحو العملية التامة فتكون تلك المصلحة بالنسبة إلى حكم الشارع  
من قبيل المقضى الذي يرتفع لوجود المانع فحينئذ لا بد من إحراز عدم المانع  
والمزاحم حتى يترتب حكم الشارع والموانع والمزاحمات تارة تكون داخلية أي  
لها دخل في أصل تحقق ادراك العقل الحسن الذاتي وأخرى تكون خارجية  
وهذه المزاحمات الخارجية تكون بعد الفراغ عن عدم مزاحم ذاتي وحينئذ نقول  
أن المزاحم الخارجي يكون تارة مثل وجود ضد أهم وأخرى ليس كذلك وثالثة  
يكون في الانبعاث عن الإرادة ورابعة يكون في نفس إرادة المولى فهذه المراتب  
طولية والآخرى منها إنما يكون لها مجال بعد الفراغ عن سابقتها والمثبت يلزم  
بجميع هذه المراتب .

إذا عرفت ذلك ذلك فاعلم انه وقع الكلام في كل مرتبة مرتبة اما الاولى فيمكن نفي الزاحم الداخلي بحكم العقل بحسن الشيء فانه لما حكم بان في الشيء حسناً يستكشف انه لا مزاحم داخلي فاذا وقع فالعقل لا يحكم واما بالنسبة الى المرتبة الثانية وهو احتمال الزاحم الخارجي من ضد أو مثله فان قطع بعدم وجود ذلك الزاحم فالعقل يحكم بحسنه ويلومه على تركه واما مع احتمال وجود الزاحم الخارجي فلا يحكم بالحسن ولا يلوم على تركه اللهم الا ان يقال بان نفس هذا الاحتمال لا يوجب رفع الملازمة على الترك بل يأتي به بداعي الرجاء حيث انه يحتمل عدم وجود الزاحم فهذا الاحتمال يكون منجزاً وهذا هو شأن الاحتمال بانه حسن فان حسنه متحقق مع تحقق احتمال الزاحم ولا ينافي ذلك ما ذكره شيخنا الانصاري ( قدس سره ) بان العقل لا يدرك جميع المقبحات والمحسنات حتى يحكم بحسنه او قبحه لما عرفت بان حكم العقل بالحسن ليس من جهة ادراكه لرفع جميع اللوانع المقبحة بل من جهة كون نفس احتمال عدم وجود الزاحم هو منجز ، فعلى هذا يمكن منع الملازمة (١) بين حكم العقل

(١) لا يخفى ان بحث الملازمة تم في بيان جهات كل جهة تعد مقدمة لما بعدها الاولى ذهبت الاشاعة الى عدم الحسن والقبح الواقعيين وان الاحكام لا تنشأ من المصالح والمفاسد بل كل ما يحسنه الشارع يكون حسناً وكل ما يقبحه الشارع يكون قبيحاً اذ الاحكام لا تنشأ إلا عن ارادة وكرهية فحينئذ لا مجال لحكم العقل بحسن شيء لكي يستكشف منه الحكم الشرعي حتى يقال بالملازمة إذ لا موضوع لها وانت خبير بفساد هذه المقالة اذ العقل يستقل بقبح بعض الاشياء من دون ملاحظة شرع أو شارع مضاعفاً الى أن لازمه ان تنشأ الاحكام-

والشرع حيث ان العقل قد حكم مع تحقق هذا الاحتمال ويحتمل ان الحكيم على الشرعية جزاء فيجب هذا دون ذاك أو يحرم هذا دون ذاك ترجيح بلا مرجح ولذا ألزم بعض المحققين كالامام الفخر بان الاحكام تنشأ عن مصلحة نوعية وهي التي أوجبت تشريع الاحكام التي منها محرمة ومنها واجبة ومنها مكروهة ومنها مستحبة المتعلقة تلك الاحكام بطبيعة المأمور به أو المنهي عنه وان كانت بالنسبة الى الافراد متساوية الاقدام عندهم ترجيح بعض الافراد على بعض من دون مرجح بعد ما فرض وجود الرجح الذي أوجب تعلق الحكم بالطبيعة كتناول أحد الرغيفين أو سلوك أحد الطريقين اختيارا بلا مرجح .

الثانية بعد الفراغ عن تحقق الحسن والقبح بالنسبة الى بعض الاشياء إلا انه ذهب بعض الى ان العقل لا يحكم بالحسن والقبح لعدم احاطته بالمحسنات والقبيحات وإنما نستكشف الحسن والقبح من الشارع فعليه لا يمكن استكشاف الحكم الشرعي من الحكم العقلي الذي هو ملاك القول باللازمة لعدم تحققه وفيه ما لا يخفى انا لا ندمي الايجاب الكلي وإنما ندعي الايجاب الجزئي بمعنى ان العقل يحكم بحسن وقبح بعض الأشياء مثلا الظلم العقل يحكم بقبحه ويحكم بحسن الاحسان والا يوجب عزل العقل عن الادراك ولازمه هدم أساس اثبات الصانع وافحام الانبياء وابطال كل شيء إذ كل دليل لو لم يرجع إلى العقل فليس بدليل وإنما دليليته بالعقل .

الجهة الثالثة بعد البناء على ان العقل يحكم بالحسن والقبح فقد ذهب بعض الى انكار اللازمة باعتبار منع تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في الأمور به بل يكفي تحققها في نفس التشريع كالأوامر الامتحانية وفيه ما لا يخفى اما اولاً ان كلامنا في الاحكام الواقعية الناشئة عن ملاكات موجبة لتشريعها -

الاطلاق قد اطلع على المزاحم فلذا لم يحكم فحصل التفكيك بالنسبة الى هذه  
 - فحينئذ لا معنى لكون الملاك بالنسبة الى الاحكام الواقعية في التشريع وثانيا  
 ان الاوامر الامتحانية أيضاً ناشئة عن ملاك متحقق في المتعلق فان من امر  
 شخصاً بقتل ليس غرضه القتل ففي الحقيقة لم يامر به بالقتل بل بمقدماته وقد  
 يدفع الملازمة بانه وان حكم العقل بحسن أو قبح إلا ان في الواقع له مزاحم  
 قد اختفي عن العقل وبما ان الشارع مطلع على الواقع وقد اطلع على المزاحم  
 لنا لم يحكم على طبق العقل ولعله المراد بقوله ( مسكت عن أشياء لم يسكت عنها  
 نسياناً ) وبذلك احتج صاحب الفصول للقول بعدم الملازمة لاجل هذا الاحتمال  
 الا انه اجاب عن ذلك باننا لا نقول بالملازمة الواقعية ولكن لا مانع من  
 الالتزام بالملازمة الظاهرية ولكن لا يخفى ان وجود هذا الاحتمال مع تحقق  
 حكم العقل باحاطة جميع ماله دخل في الملاك مما لا يجتمعان ولا يكون مصداقاً  
 للاخبار الدالة على السكوت لانه لما كان العقل رسولاً باطنياً ومبهماً فلا يكون  
 ما يستقل به مسكوتاً عنه بل يكون حاله من هذه الجهة حال الرسول الظاهري  
 واما الملازمة الظاهرية الذي ادعاها صاحب الفصول ممنوعة إذ مع فرض تسليم  
 احتمال وجود المزاحم كيف يستكشف منه حكم الشرع ولو ظاهراً .  
 وبالجمله مع تحقق هذا الاحتمال لا يمكن حكم العقل بشيء ومع حكم  
 العقل بحسن شيء أو قبحه لا يبقى مجال لدعوى احتمال وجود المزاحم كما  
 لا يخفى واما كلام الاخباريين فلا يبعد انه ليس نظرهم إلى انكار الملازمة  
 بين حكم الشرع وحكم العقل وإنما نظرهم إلى الاخبار الدالة على مدخلة ببلغ  
 الحجج صلوات الله عليهم في الاحكام واما الاحكام غير المتلقاة عنهم ليس هو  
 حكم الله وهذه الدعوى وان امكن تصحيحها بمعنى انه يمكن تقييد الاحكام-

المرتبة وبعد الفراغ من المرتبة الثانية يقع الكلام بالنسبة الى المرتبة الثالثة وهي الزاحات في نفس الایجاد والانبعث عن تلك الارادة لان الارادة المحركة لا تتعلق بالشئ الفاسد وإنما الارادة المحركة تتعلق بالشئ الذي فيه مصلحة فإذا حكم العقل بحسنه أي لم يكن فيه مناهج داخلي ولا خارجي فلا يستكشف منه تحقق الارادة المحركة لما ذكرناه فإذا لم يستكشف فلا ملازمة وأما لو التزمنا بهذه المرتبة فيقع الكلام في المرتبة الاخيرة وهي الزاحات في نفس البعث والارادة.

فنقول لا اشكال ولا ريب انه بالالتزام بالمراتب الثلاثة الاول نستكشف تحقق الارادة الواقعية التي هي في نفس المولى فحينئذ هل الانبعث والتحرير نحو المراد يحتاج الى بعث أم لا ؟ والمراد بالبعث هو بروز وظهور تلك الارادة فحينئذ يقع الكلام في ان هذا البعث له موضوعية في مقام المحركة أم لا فنقول لا اشكال ولا ريب انه بالنسبة الى المعاملات فنفس البعث له موضوعية وإلا نفس الرضا بالبيع والصالح وغير ذلك لا يكفي بل يحتاج في العقود الى إبراز الرضا من الطرفين باليجاب وقبول وفي الايقاعات يحتاج الى إبراز الرضا من

— بالتبليغ عنهم بنحو نتيجة التقيد لكونها من الانقسامات الثانوية التي لا يمكن فيها التقيد اللحظي والانصاف ان الناظر إلى تلك الاخبار يجدها انها ليست في مقام التقيد بل واردة في قبال اعدائهم الذين غصبوا حقوق أهل البيت وعزلهم عن المقامات الرفيعة ودالة على ان الاعمال لو لا التمسك بهم تكون كسراب بقيمة يحسبه الضمان ماءً وقد استوفينا الكلام في تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره) .



طرف واحد واما بالنسبة الى الاحكام والتكاليف لا يحتاج الى التحرك الى متعلقها أي ظهور وبروز بل نفس العلم بتحققها في نفس المولى يكفي كمن يعلم ان المولى يحتاج الى ماء ولكن له مانع لا يمكن له ابراز ارادته فيجب على العبد أن يأتي له بالماء فلو تركه والحال هذه يلومه العقلاء اذا عرفت ذلك فاعلم انه يمكن لنا انكار الملازمة لو التزمنا بالمرتبة الثانية أو المرتبة الثالثة من جهة حكم العقل بحسنه مع تحقق الامثال وقيام على تركه مع تحقق احوال وجود المزاحم واما لو تعدينا عن المرتبة الثالثة وقلنا بتحققها لا بد من الالتزام بالملازمة لما بيناه سابقاً واما دعوى انه يمكن حكم العقل بالحسن بالنسبة الى المرتبة الثالثة لا من جهة وجود الاحتمال حتى يمكن منع الملازمة بل من جهة الترتب حيث انا نعلم بحسنه اما من جهة نفسه حسن على الاطلاق أو حسنه منوط بعدم الاتيان بالامم في ظرف عدم الاتيان بالامم هو حسن ولكن لا يخفى ان ذلك لا يجزى إلا إذا كان المزاحم هو الامم واما لو كان باقي المرجحات غير الامم كانت موانع من حسنه فلا يجري الترتب فتحصل مما ذكرنا ان المنكرين للملازمة لا بد ان يחדشوا في المرتبة الثانية والثالثة والانصاف انه لا تترتب ثمرة على القولين لانه على عدم القول بالملازمة الثمرة عدم تحقق الملامة على الترك لأن الملامة انما تكون لحكم الشارع فع عدم استكشاف حكم الشارع كيف تتحقق الملامة وعلى القول بالملازمة تتحقق الملامة من جهة تنجز هذا الاحتمال وبعبارة اخرى ان الثمرة تترتب على القولين إذ على القول بعدم الملازمة يجب الاتيان في صورة الشك بتحقيق الحكم الشرعي لتنجز الاحتمال المانع من جريان قبض العقاب بلا بيان إذ بتنجز الاحتمال يوجب كونه بياناً فيرتفع موضوع البراءة نعم هناك ثمرة اخرى وهي انه على القول

بعدم الملازمة فيما لو ورد خطاب شرعي على خلاف حكم العقل فلا يجب طرحه حيث انه على ذلك التقدير يكون حكم العقل من باب لا أدري وهو حكم في ظرف عدم العلم فمع مجيء حكم الشارع يرتفع موضوعه من باب الورود بخلافه على الملازمة يجب طرحه وبهذا يمكن توجيه كلام الاخباريين في ان الخطاب الشرعي مقدم على حكم العقل توضيح ذلك هو ان الاخباريين لما التزموا بعدم الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع فيكون حكم العقل بالحسن من باب قبح العقاب بلا بيان فمع مجيء خطاب الشرع يكون بياناً فمخاطب الشرع لا يعارض حكم العقل بخلافه على القول بالملازمة فانه بموجب طرح الخطاب الشرعي هذا غاية ما يوجه به كلام الاخباريين وهو أحسن ما قيل بان مراد الاخباريين من حكم العقل الظاهري أو غير ذلك من التوجيهات المخالفة لظواهر كلماتهم هذا كله فيما لو حكم العقل بشيء هل يلزم ذلك حكم الشارع أم لا واما لو حكم الشارع بشيء هل يلزم ذلك حكم العقل أم لا فنقول ما لمراد من حكم العقل هل هو عبارة عن نفس اطاعة الاوامر الشرعية أي إذا حكم الشرع بشيء العقل يحكمه باطاعته أو هو عبارة عن حكمه بالحسن الذي يحكم الشارع به فيكون حكم الشارع مع حكم العقل متعلقهما شيء واحد الظاهر هو الأخير فان الاول خلاف الظاهر اولا وان حكم العقل الذي هو مرتب على حكم الشارع بحسب الظاهر هو الحكم بالملازمة وقد عرفت ان الحكم بالملازمة لا يكون بالنسبة الى الاطاعة ثانياً وبعد معرفة ان المراد هو حكم العقل مع حكم الشارع متعلقهما شيء واحد فحينئذ يقع الكلام هل هناك ملازمة أم لا الظاهر انها متحققة لوجهين الاول الوجدان فان الوجدان يحكم بان ارادة الشارع

لا تتعلق إلا بالشئ الذي فيه مصلحة ولو ردع عن شيء لا بد وان تكون فيه مفسدة لأن الارادة من مبادئ الحب والحب مثلاً لو وصل الى مرتبة يكون عشقاً والعشق لا يتعلق بالوجه الذي هو قبيح المنظر وليس إلا انه لا بد وان يكون في المتعلق حسن حتى يتعلق به المحبة وكذلك الارادة لانه المفروض ان الشارع حكيم على الاطلاق فاذا كان كذلك فلا بد وان يوجه الارادة الى ما فيه المصلحة الوجه الثاني انه لا اشكال ولا ريب ان بين الارادة والمصلحة ترتيب طولي اي متى تحققت المصلحة تعلقت الارادة ولو كان يكفي نفس تحقق المصلحة في الإرادة تكون المصلحة متأخرة عن الارادة فتكون نظير داعوية الامر التي لا يعمل أخذها في المتعلق ثم ان القائلين بانـه يكفي تحقق المصلحة في الارادة ولا يحتاج الى تحقق المصلحة في المتعلق فذلك انما ألزموا به من جهة أشياء تحليل انها منها كالأوامر الامتحانية حيث ان الغرض منها نفس اصدار الامر وانرازه وهو فيه مصلحة ولكن لا يخفى ان اوامر الامتحانية تارة يكون الامتحان فيها قائماً بنفس العمل مثلاً يشتري دابة ويركبها لاجل الامتحان فهذا لا اشكال في ان المصلحة ليس في مقام الابرار بل المصلحة في المتعلق واخرى يكون الامتحان في اظهار الامر والظاهر انه لا ينصرف الامر الى العمل بل بمقدماته كن امر بالقتل وليس غرضه في القتل فان الامر ينصرف الى المقدمات فلا تفعل .

## (١) مبحث التجري

المبحث الخامس في التجري والكلام فيه يقع في مقامين المقام الاول في أن من لم يصادف قطعه الواقع هل مخالفته توجب استحقاق العقاب أم لا عقاب إلا على من صادف قطعه الواقع ؟ قولان مشهوران اختار شيخنا الانصارى (فده)

(١) المراد من التجري كلما كان مخالفاً للحجة شرعية كانت أو عقلية ولا خصوصية لمخالفة القطع حتى انه لو خالف الاستصحاب أو قاعدة الاشتغال يمد متجربياً ويقابله الانقياد فانه يمتد بر ان لا يكون على خلاف الحجة من غير فرق بين ما يكون الانقياد هو مقتضى الحجة كالمعمل الموافق للاستصحاب أو القاعدة ونحوهما وبين ما لا يكون كذلك كترك محتمل التحريم أو فعل محتمل الوجوب كما لا يخفى ان البعث في التجري يختلف يمكن ان يقرر في انه يستحق التجري العقاب أم لا يستحق فتكون مسألة كلامية ويمكن ان يقرر بان التجري يوجب قبض الفعل التجري به ام لا فتكون مسألة اصولية حيث تستتبع حرمة الفعل وعدمه ويمكن ان يقرر النزاع شرعاً في حرمة الفعل فتكون مسألة فرعية فقهية وظاهر القوم جعل النزاع هو الاول ثم لا يخفى ان البحث في التجري ليس منافياً لما ذكرنا سابقاً من ان العقل يحكم بوجوب متابعة القطع مطلقاً ولو لم يصادف وذلك بملاحظة نفس القاطع نفسه حيث انه لا يرى نفسه مخطأ فلو قلنا العقاب على من أصاب لم يكن تفصيلاً في حجية القطع فلا تغفل .

الثاني والحق هو الاول لوجود مناط استحقاق العقاب فيه .

بيان ذلك هو ان مناط الاستحقاق هو اظهار التمرد والظلم على المولى وهناك حرمة وتجربة عليه فمن قطع بخمرة مائع في اناء فيه ماء وخالف فشربه عد عاصياً لانطباق تلك المناوين عليه من ابراز الظلم وخروجه عن رسم العبودية وهكذا في صورة المصادفة فان استحقاق العقاب ليس لأجل المصادفة بل لانطباق ما هو موضوع الاستحقاق من كونه هناك المولى واطهر الظلم عليه وفاقا للاستاذ في الكفاية بما لفظه ( الحق انه يوجب له شهادة الوجدان بصحة مؤاخذته على تجربه وهناك حرمة لمولاه وخروجه عن رسم عبوديته وكونه بصدد الظلم وعزمه على العصيان الخ ) وان كنا لا نوافقه على جعل الاستحقاق على العزم اذ العزم من الامور القصدية التي لا تستحق العقوبة عليه ما لم يظهر التمرد والظلم والمخالفة بما هو الحجة عليه . ثم ان الاستاذ قد اختار هنا ما ينافي ما ذكره في مقدمة الواجب حيث قسم الواجب على قسمين غيري ونفسي وجعل العقوبة والثوبة على النفسى ولا مثوبة وعقوبة على الغيري حتى اشكل عليه بالطهارات الثلاث وهنا جعل العقاب على الوقوف في قبال المولى وهناك حرمة وهو يحصل بالعزم على المعصية ، وايضا يحصل بترك الواجب الغيري والثوبة على الجري على طبق ارادة المولى وهو يحصل ولو باتيان الواجب الغيري .

وكيف كان فنطاق استحقاق العقاب هو اظهار التمرد على المولى وظلمه عليه وهو متحقق في التجري فيستحق العقوبة بمجرد مخالفة ما هو حجة عليه كما هو كذلك بالنسبة الى المعصية الحقيقية ودعوى ان لازم ذلك أخذ العلم بالنسبة الى

الاستحقاق على نحو الصفية في غير محلها اذ العلم قد اخذ موضوعا للاستحقاق بنحو الطريقة الى الواقع ودعوى انه ليس موضوع حكم العقل بالقبح مطلق القطع ولولم يصادف كما ينسب الى بعض الاعاظم ( قدس سره ) بتقريب ان غير المصادف ليس بعلم وانما هو جهل مركب والقطع بالحكم الشرعي الذي هو مناط حكم العقل بالاستحقاق في العقوبة والثوبة فيما اذا كان محرزاً للواقع لكي ينبعث العبد عن ارادة المولى ومع كونه غير مصادف لارادة المولى حتى ينبعث العبد بنحو ارادته ففى غير محلها فان ذلك وان عد جهلا مركبا الا انه لا ينفي ان يكون سبباً لانطباق عنوانه انه متمرد على المولى وانه قد اظهر طغيانه عليه الذي هو موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب فيحاله حال ما او صادف العلم بالواقع في ان ذلك يحدث عنوان الطغيان على ما اثنى به الذي هو موضوع حكم العقل بالاستحقاق كما هو كذلك بالنسبة الى الانقياد فانه في صورة عدم المصادفة لم يكن موجبا للانبعاث نحو ما انقاد اليه إلا مثل هذا الذي هو جهل مركب وبالجملة الواجب الانبعاث في الانقياد فيما لم يصادف قطعه الواقع هو الموجب لاستحقاق العقوبة وليس في البين إلا ما يسمى بالجهل المركب ويؤيد ذلك تقييد العقلاء للمخالفة والدح على الموافقة وليس ذلك لأجل كشفه عن خبث السرية في المخالفة وحسن السرية في الموافقة كما ادعاه الشيخ الانصاري ( قدمه ) فان الوجدان يشهد بان القبح ليس لاجل ذلك وانما هو لأجل انطباق ما هو موضوع حكم العقل بالاستحقاق من كونه هتكا للمولى وطغيانا وتمرداً عليه كاتطبيق عنوان الحسن في مقام الانقياد باتيان ما هو محتمل الوجوب وترك ما هو محتمل الحرمة وقد التزم الاستاذ بان العقاب ليس على خبث السرية

واتما هو على العزم إذ هو شيء يحصل بعد خبث السريرة ولكن لا يخفى انه ان اراد العقاب على نفس العزم من دون ما يحصل به اظهار الطغيان . فقد عرفت انه من الامور القصدية والعقاب لا يكون على الامور القصدية وان اراد بالعزم المتعقب بما يظهر الطغيان فيكون العقاب حال العزم من حيث شروعه في الطغيان بايجاد مقدمته فهو راجع الى ما قلناه من استقلال العقل بقبح من خالف قطعه مطلقاً من غير فرق بين كونه قد صادف قطعه الواقع أم لم يصادف كما هو الحال في الانقياد فانه باثبات ما هو محتمل الوجوب أو ترك ما هو محتمل الحرمة ينطبق عليه عنوان التسليم والانقياد الذي هو مناط استحقاق الثواب ودعوى ان الثواب في مقام الانقياد تفضلي لا ينحو الاستحقاق ففي غير محلها اذ ذلك ينافي التزامهم بحسن الاحتياط بداعي المحبوبة وليس إلا لأجل انطباق عنوان الانقياد الموجب لاستحقاق الثواب حتى قيل بإمكان تصحيح العبادة لأجل الحسن العقلي وبالجملة القبح في المقام قبح عقلي لا قبح فاعلي كما ينسب الى بعض الاعاظم ( قدس سره ) من التفكيك بين الفعل ووجه الاصدار بالالتزام بان جهة الاصدار فيه قبح ولا يسرى الى نفس الفعل إذ هو محل المنع فان جهة الاصدار عبارة عن اضافة بين الفعل والفاعل فان كانت الاضافة قيحة فقيحها يسرى الى ما تقوم به الاضافة وهو الفعل وهو لا يلزم به وان كانت الاضافة تكشف عن خبث السريرة فهو وان امكن تصويره إلا ان خبث السريرة خارج عن الاختيار فكيف يحدث قبحاً في الفاعل فدعوى قبح الفاعل من دون سرايته الى الفعل لا وجه له فظاهر مما ذكرنا ان العقل يستقل بالقبح في التجري كما انه يستقل العقل بالحسن في الانقياد من غير ان

يستتبع حكماً شرعياً مولوياً فلو ورد حكم شرعي يكون ارشاداً لحكم العقل إذ لا معنى لأعمال المولوية مع حكم العقل فلو حصل يعدلوا اذ المولوية أما تنبعت نحو إيجاد الشيء أو تركه حذراً من مخالفة التكليف ومع فرض أن العقل حاكم بالآتيان به أو الزجر عنه فكيف يعقل في هذا الحال أعمال المولوية حتى لو قلنا باللازمة بين حكم العقل والشرع فإن الحكم العقلي يكون مستتبعا لحكم شرعي مولوي بنسأه على اللازمة فيما إذا كان الحسن والقبح العقليان ناشئين عن مصلحة أو مفسدة في التعلق وهذا المعنى ليس متحققاً في المقام لما هو معلوم أن عنوان التجري والانقياد ليسا بموجبي المصلحة أو المفسدة لكي يكونا مستتبعين حكماً شرعياً مولوياً فلو ورد تكليف شرعي فأنما يكون ارشاداً لحكم العقل كالأوامر الواردة في باب الطاعة فإنها تحمل على الارشادية لعدم وجود ملاك المولوية مع حكم العقل بقبح التجري لاجل تمرده وطفئانه على الولي وهذا الملاك كما يتحقق في التجري يتحقق في العصيان الحقيقي كما أنه قد يحصل عند شروعه في المقدمات مستمراً إلى أن يحصل العصيان الحقيقي وليست المصادفة هي الموجبة للعقوبة حتى يقال بأن لازم القول بأن التجري يوجب العقوبة الالتزام بتعدد العقوبة في المعصية الحقيقية فإنه توهم فاسد لما عرفت من أن مناط استحقاق العقوبة إنما هو إظهار التمرد والطفئان على الولي وهذا حاصل في التجري والمعصية الحقيقية ولذا ترى العقلاء يذمون في حال الشروع في المقدمات المفضية إلى الحرام ولا ينتظرون في ذمهم إلى ارتكاب الحرام وليس ذلك إلا أنهم يرون أن استحقاق العقوبة على إظهار التمرد والطفئان وهو يتحقق في التجري والمعصية الحقيقية وليست العقوبة



على المصادفة في المعصية الحقيقية ليلتزم بالتعدد او التداخل فيها حذراً من  
التعدد كما إلزمه صاحب الفصول ( قدس سره ) باعتبار اجتماع التجري  
مع المعصية الواقعية فحينئذ يتداخل العقابان فانه لا وجه لاجتماع التجري مع  
المعصية الواقعية وان وجه بعض الاطالم بتوجيه يرجع الى أمر معقول بان  
يقال ان مراده من المعصية المجتمعة مع التجري غير المعصية التي علم بها وتجري  
فيها بل معصية اخرى كما لو علم بخمرية مائع فتجري فشربه تم تبين انه مغضوب  
فتجري بالنسبة الى شرب الخمر وعصى بالنسبة الى شرب المغضوب بناء على  
ان جنس التكليف يكفى في تنجز العلم الاجمالى ففى المثال انه قد تعلق علمه  
بحرمة شرب المائع على انه خر فبالنسبة الى كونه خمرأ قد اخطأ علمه وبالنسبة  
الى الحرمة لم يخطأ وصادف الواقع لانه كان مغضوباً فيكون قد فعل محرماً  
ويعاقب عليه وان لم يعاقب على خصوصية النصيب لعدم تعاق العلم بها بل  
يعاقب على القدر المشترك من الخربة والنصيب فلو فرض ان عقاب النصيب اشد  
يعاقب عقاب الخمر ولو انعكس الامر وكان عقاب الخمر اشد يعاقب عقاب  
النصيب لان الفروض انه لم يشرب الخمر فلا يعاقب عليه وفي الصورة الاولى  
انما يعاقب عقاب شرب الخمر مع انه لم يشرب الخمر من جهة ان عقاب ما يقتضيه  
شرب الخمر هو المتيقن الاقل والمنفى عنه هو العقاب الزائد الذي يقتضيه  
النصيب ففيه ما لا يخفى اولا انه خارج عن مؤدى الكلام الفصول فلا يحمل  
كلامه عليه وثانياً انه غير وجيه فان العلم بالخربة لا يوجب العلم بالنصيب ولا  
العلم بالجامع فحينئذ كيف يتصور عصيان حرمة النصيب أو القدر المشترك بينهما  
وثالثاً لا يقاس المقام بالعلم الاجمالى بالجنس فان ذلك مع القول يتجزئه فانما

هو علم اجمالى بالجنس القابل للانطباق على أحد الطرفين كما لو علمت بوجود حرام مرده بين العصبية والحرية والمقام ليس من ذلك القليل فإن العلم بخصوصية الحرية لا يوجب العلم بالعصبية أو العلم بالقدر المشترك كما هو واضح فظهر مما ذكرنا ان مناط الاستحقاق فى الصورتين المصادفة وعدمها شيء واحد وهو إبراز التمرد على المولى وطفئانه عليه ومع جعل كل من التجري والمعصية الحقيقية موجبا للاستحقاق فلا بد من القول بتمدد العقوبة اذ لا وجه للقول بالتدخل لامتناعه بعد ان فرض كل واحد من التجري والمعصية الحقيقية سبب مستقل وتعدد السبب يوجب تعدد المسبب ولذا قلنا فى محله ان التدخل على خلاف الاصل مضافا إلى ان الاوامر فى باب الاطاعة والنواهي فى باب العصيان ارشادية ليست بمولوية لا يستتبعان المثوبة والعقوبة والسر فى كونها ارشادية فقد ذكر الاصوليون هو انها لو لم تكن ارشادية يلزم المحال وهو التسلسل إذ لو كانت مولوية فيجب اطاعتها لكي تستتبع المثوبة على الموافقة والعقوبة على المخالفة فننتقل الكلام الى اطاعة هذه الاوامر المولوية الثانية فان كان حكم العقل فهو وحينئذ يلزم بها من أول الامر وان كان وجوب اطاعتها بامر شرعي فننتقل الكلام الى هذه الاوامر الثالثة وهكذا يتسلسل او نقول أن المناط بلزوم الاطاعة حكم العقل وإلا لزم التسلسل فان الاوامر الصادرة من الشارع تحتاج فى اطاعتها الى دليل فاذا فرض ان الدليل منحصر فى الامر بلزوم الاطاعة فحينئذ تكون هناك اطاعات غير متناهية واوامر غير متناهية وذلك امر مستحيل ومن هذا القليل باب العصيان ولكن لا يخفى ان ما ذكره محل نظر إذ التسلسل إنما يجري فى غير الامور الاعتبارية واما فيها فلا يجري لانقطاعه باعتبار المعبر والمقام من الاعتباريات فان الامر بالطاعة إنما هو

اعتباري يحصل باعتبار المعبر فإذا انقطع الاعتبار زال فرض تعلق الأمر بالطاعة فلاولى في توجيه المحالية هو أن الأوامر المولوية إنما تحصل مقدمة لتحصيل الفرض فيكون الفرض داعياً ومحركاً لالقاء الأمر فالأمر ينبعث عن الفرض وكذلك النهي إنما ينبعث أيضاً من الفرض من غير فرق بين أن يكون الفرض حقيقياً كما في صورة الطاعة والمصيان أو اعتقادياً كما في صورة التجري والالتقياد وتعدد العقوبة والثوبة تابع لوحدة الفرض وتعدد فتحصيل الفرض إنما يكون بالأمر المولوي فإذا حصل الأمر المولوي فيحكم العقل بالامثال لأجل تحصيل الفرض فحينئذ لا يبقى مجال للأمر المولوي لعدم وجود ملاك حتى يستتبع وجوده وكذا النهي فإنه مع حصول غرضه من حكم العقل لا معنى لوجود النهي عنه وبالجملة بعد حصول الفرض من الأوامر والنواهي الإرشادية لا يبقى مجال لأعمال المولوية من الأوامر والنواهي ولو وجدت فهي بلا ملاك وكيف كان فلم يبق ما يمنع من القول باستحقاق العقاب على التجري إلا دعوى أن العقوبة والثوبة إنما يستتبعان اختيارية العنوان إذاً العقل كيف يحسن أو يقيح أمراً غير اختياري وليس ذلك إلا التكليف بما لا يطاق بتقريب أن عنوان التجري الذي قطع بما هو مبغوض قطعاً مخالفاً غير اختياري لكي يقصده الفاعل لعدم معقولية الالتفات إليه حين العمل وإلا خرج عن كونه متجرباً ولكن لا يخفى أنك قد عرفت أن مناط الاستحقاق والقبح إنما هو اظهار التجرد والطفان الجامع بين التجري والمعصية الحقيقية وهذا الجامع مما يلفت اليه مثلاً من أقدم على اتیان ما خريته مقطوعة بقطع مخالف فقد أقدم بفعله على هتك المولى وقد اظهر الطفان عليه وبذلك يكون مقدماً على عنوان

مبغوض عقلا نعم كان يتخيل انه هو الواقع وقد غفل عن تحققه في غير هذا الفرد والغفلة عن ذلك لا ينافي الالتفات الى ما هو مبغوض عقلا الجامع بين التجري والمعصية الحقيقية .

وبالجملة الغفلة عن خصوص التجري لا يوجب رفع القبح عن الجامع الذي مبغوضيته امر مفروغ عنه فافهم ، وبذلك يجاب عما ذكره المحقق الخراساني في الحاشية بما حاصله ان عنوان مقطوع المبغوضية بعنوان التجري ليس اختياريا لأن التجري المقصود بالمعنى الأخص وهي المعصية وقد فرض انها لم تحصل وما وقع منه وهو التجري بالمعنى الأعم . غير مقصود فيكون من قبيل ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع فعليه التجري بكل عنوان ليس باختيارى كيف يوجب العقاب إذالعقاب إنما يترتب على ان يكون بعنوان اختيارى مقصود ولكنك قد عرفت ان القادم على ارتكاب ما هو مبغوض للدولى فقد قدم على منكه واظهر الطغيان عليه وان غفل عن تحقق هذا العنوان في ضمن المعصية وحينئذ قد أتى بما هو ملاك الاستحقاق الجامع بين التجري والمعصية الحقيقية فان قصد الخصوصية وان كان يضاد قصد العام اذا كان بنحو وحدة المطلوب الا انه لا يمنع من اختيارية العام وقصد المعصية بالخصوص لا يمنع من التفاته الى الجامع بينها وبين التجري المقابل له .

المقام الثانى فى ان القطع المتعلق بشيء يكون من العناوين الطارئة عليه فهل يغير الواقع عما هو عليه من المحبوبة أو المبغوضية ام لا يغيره بل هو باق على ما هو عليه ؟ اختار صاحب الفصول الاول حيث قال ما لفظه : ( فان قبح التجري ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبارات الى آخره . ) وحاصله ان

الفعل يتغير بما يطرأ عليه من العنارين الثانوية نظراً إلى مزاحمة الجهات الواقعية مع الجهات الظاهرية الناشئة من عدم كون قبح التجري ذاتياً بل يختلف بالوجود والاعتبارات والحق هو الاول لوجهين الاول الوجدان فانه شاهد على ان الواقع لا يتغير عما هو عليه بسبب طرو شيء عليه اصلاً ، فمن قطع بشيء انه محبوب للولى وقد كان مبغوضاً له كيف يوجب هذا القطع تغييراً لمبغوضيته بل هو باق على ما هو عليه من المبغوضية . الثاني انه لو غير العنوان الطارى على الشيء عما هو عليه لزم المحال وهو الدور الذى هو واضح البطلان .

بيان ذلك ان محل الكلام في القطع الطريقى وطريقته انما تكون متأخرة عن ذي الطريق واذا فرض تأثير الطريق بذيه فلا بد وان يكون سابقاً عليه اذ لا يعقل أن يكون الشيء المتأخر يؤثر في الشيء المتقدم فيكون الطريق بواسطة تأثيره سابقاً على نفسه وهذا هو الدور الممتنع عقلاً كما لا يخفى واستدل الاستاذ في الكفاية على المختار بما هذا لفظه ( ان الفعل التجري به او المنقاد به مما هو مقطوع الحرمة او الوجوب لا يكون اختيارياً فان القاطع لا يقصده الا بما قطع انه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالى لا بعنوانه الطارىء الآلى بل لا يكون غالباً بهذا العنوان مما يلتفت اليه فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلاً ومن مناهات الوجوب والحرمة شرعاً ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلا إذا كانت اختيارية انتهى .

أقول ليس مقطوعة الحرمة أو الوجوب هو مناط استحقاق العقوبة والثوبة حتى يلزم الالتفات اليه بل الذي هو المناسط اظهار التمرد على الولى وهتك حرمة وطقبانه عليه وهو مما يلتفت اليه وغير مفعول عنه .

ولو سلم وقتنا بان المناط هو ذلك إلا انا منع اعتبار الانتفات اليه فان الافعال على أقسام فتارة يحصل في الخارج بدون قصد العنوان ولا ارادة للعمل كالقتل والضرب واخرى يحصل بالارادة مع قصد العنوان كما في مثل الضرب للتأديب والقيام للمعظم وثالثة يحتاج الى ارادة للعمل من دون قصد العنوان كما في المقام فان التجري يحصل ولو لم يقصد العنوان .

ثم ان الشيخ الانصاري قد أورد على صاحب الفصول تارة بان التجري قبيح ذاتا لكونه من الظلم فيمتنع عروض صفة محسنة عليه كما ان الانقياد حسن ذاتا فيمتنع عروض صفة مقبحة عليه واخرى بانه لو سلم انه لا امتناع في ان يعرض له جهة محسنة إلا انه مقتض للقبح ومؤثر فيه لو لم يمنع مانع يوجب رفع قبحه فهو كالكذب فانه مقتض للقبح لو لم يمنع مانع يرفع قبحه ككونه لانجاء بني فانه بأوصافه بعنوان انجاء النبي رفع قبحه إلا ان في المقام الاتصاف بعنوان انه ترك قتل المؤمن او النبي حيث انه كان مفعولا عنه لا يتصف بحسن وقبح فكيف يكون رافعا لقبح التجري (١) ولا يمكن لا يخفى ما فيه . اما عن الاول فبان المولى يمكن ان يرى أهمية مصلحة

(١) يرد عليه ان الامر الغير الاختياري وان لم يتصف بالحسن والقبح إلا انه لا مانع في رفع اقتضاء ما يقتضى القبح كما ان الامر الغير الاختياري يوجب عدم العقاب على التجري بخلاف العقاب لا بد وان يرجع الى امر اختياري اللهم إلا ان يقال بالفرق بين المقامين فانا نلتزم بان الغير الاختياري يوجب عدم اقتضاء القبح في التجري وحيلئذ يترتب عدم العقوبة بخلاف ما اذا قلنا بان التجري مقتض للقبح ولكن منع بان الغير الاختياري يرفع

الواقع بالنسبة الى مفسدة التجري بنحو لا يبقى له مبعوضيه واما عن الثاني فان غفلة القاطع عن العنوان تمنع تأثيرها عن رفع القبح الا ان ذلك بالنسبة الى نظره واما بالنسبة الى نظر الحاكم الشرع حيث انه يرى الواقع على ما هو عليه ويرى مصلحة الواقع اعم في نظره من مفسدة التجري فحينئذ لا تكون غفلة القاطع لها دخل مع فرض اهمية مصلحة الواقع بالنسبة الى مفسدة التجري في نظر الحاكم بنحو يؤثر في رفع قبح التجري ثم لا يخفى ان ملاك استحقاق العقوبة هو عنوان هتك المولى وطفائه عليه وبذلك يكون قبيحاً فهل ذلك يوجب قبح الفعل الخارجي ام لا ؟ اختار الاستاذ ( قدس سره ) عدم سريّة القبح من التجري الى العمل الخارجي ويختص القبح بالعزم وانه لو سري يلزم اجتماع المحبوبة والمبعوضيّة في شيء واحد او يكون الشيء الواحد حسناً وقبيحاً في شيء واحد وبجهة واحدة وذلك غير معقول ولو قلنا بمجاوز اجتماع الامر والنهي والحق هو الاول لما عرفت من ان العزم ان لم يكن معه شيء يظهر الطغيان فهو من الامور القصديّة التي لا يتصف بحسن ولا قبح واما شبهة اجتماع المحبوبة والمبعوضيّة التي مرجعها الى ما ادعاه صاحب الفصول من الزاحمة بين محبوبة الفعل ومبعوضيته وبعد التزاحم في الجهات الموجبة لرفع القبح عن التجري أو انقلاب الواقع من المحبوبة الى كونه قبيحاً او بالعكس والا لزم - قبحه لعدم صلاحيته للرفع لعدم انصافه بالحسن والقبح فكيف يرفع قبحه مع اقتضائه للقبح وسره هو الفرق بين الدفع والرفع فان الاول يكون غير الاختياري يدفع القبح دون الثاني فانه يكون واقعاً للقبح والدفع اهون من الرفع والى ذلك اشار الشيخ ( قدس سره ) بقوله مضافاً الى الفرق فلا تغفل .

اجتماعها في شيء واحد بجهة واحدة وهو مستلزم للمحال . فيمكن الجواب عنها بان الاحكام على ما تقدم انما هي متعلقة بالصور الذهنية المتحددة مع الخارج بحيث يراها عين الخارج مثلا السكنجيل لما كان ذا مصلحة تعلقت به ارادة الشرب وتعلقها كان بعنوانه المرتئي عين الخارج ويكون محبوبا له فاذا اعتقد العبد بمغوضيته فتجربى بان انى به فشربه يكون معلولا لارادته وهو غير الشرب الذى كان معروضا للارادة وبعبارة اخرى ان للشرب عندنا عنوانين طوليين عنوان معلول الارادة وعنوان معروض الارادة والذى هو معروض الارادة هو الشرب الذى تتعلق به ارادة المولى والذى هو معلول الارادة هو الذى نشأ من ارادة العبد فلما اختلفا بحسب الرتبة ورتبة احدهما لا دخل له برتبة الآخر فمن الممكن ان يكون أحد العنوانين محبوبا والآخر مبغوضا وبغض أحدهما لا يسرى الى محبوبة الآخر اذ كل منهما في مرتبة .

وبالجملة ان الشرب الذى هو معروض الارادة محبوب وهو غير الشرب الذى هو معلول الارادة الذى هو مبغوض ولا يسرى أحدهما الى الآخر فلا يلزم من قبح العمل الخارجى اجتماع المحبوبة والمبغوضة لما عرفت ان بين الذاتين طولية وان كان للنشأ واحد إلا انه بمرتبة يكون قد تعلقت به الارادة وبمرتبة يكون في مقام سقوط الارادة وعليه لا يعقل صراية الحسن القائم بمرتبة تعلق الارادة السابقة الى المرتبة اللاحقة التى هي مرتبة السقوط مثلا لو قال اردت الصلاة فصليت فترى بالوجدان صلاتين صلاة تعلقت بها الارادة وصلاة توجب سقوط الارادة وان كان للنشأ واحداً إلا انه بمرتبة سابقة هي متعلق الامر وبمرتبة لاحقة هي موجبة لسقوط الامر . ودهوى ان العنوان الذى



اخذ في الحكم انما اخذ مرآنا للوجود الخارجى فيكون اخذاً له بلمحظ الخارج  
فيكون الخارج مجمعا للعنوانين فالمرئى بها شيء واحد وجهة فاردة فيكون  
الخارج المرئى بذينك العنوانين قد اجتمع فيه امران متضادان الحسن والقبح  
وذلك واضح البطلان ممنوعة لما عرفت من ان بين العنوانين طولية فلا يكون  
المرئى بها شيئاً واحداً بل المرئى في أحدهما غير الآخر فان المرئى فيها في  
عالم التصور ذاتان أحدهما معروض الامر والآخر معلول الامر والاول بمرتبة  
سابقة والآخر بمرتبة لاحقة (١) وان لم يكن في الخارج وفي عالم التصديق إلا

(١) مع فرض المعية في الوجود لا ترتفع غائلة اجتماع الضدين التقدم والتأخر  
الرتبى اذ الاختلاف في المرتبة لا يمدد الوجود في الخارج فاهو بمرتبة سابقة عين  
ماهو بمرتبة لاحقة وجوداً نعم بالنسبة الى مقام الارادة ربما يلتزم به باعتبارين  
ماهو في الذهن متعلق الارادة ومقام ثبوتها وما في الخارج معلول الارادة ومقام  
سقوطها وان كان ربما يقال ان ما في الخارج الذى هو مقام سقوط الارادة وتعلق  
الارادة بها بالعرض والمجاز فلم تكن الارادة متعلقة بنفس ما في الخارج بل بما في  
الذهن على ان يرى خارجياً لفرض تحقق الارادة وانها متعلقة بموضوع يرى خارجياً  
ولو لم يكن هناك خارجية لها لفرض عصيانه أو نسيانه ونحو ذلك إلا انه غير نافع  
في المقام الذى هو مقام الحسن والقبح لفرض تعلقهما بنفس الوجود الخارجى اذ  
العناوين لا تنصف بالقبح أو الحسن ما لم يلاحظ انطباقهما على ما في الخارج فبناء  
على السراية يكون نفس الوجود الخارجى قبيحاً باعتبار انطباق عنوان  
التعجربى الذي هو عبارة عن اظهار التعرّد على المولى وتنجريه عليه وفي الواقع  
قد فرض انه حسن ومحجوب فحينئذ قد اجتمعت البغوضية والمحبوبية في  
الخارج في شيء واحد فلا بد من الالتزام اما بعدم السراية كما هو الحق أو -

ذات واحدة وهي بازاء العنوان الطاري وليست بازاء العنوان الاول والاحكام قد عرفت انها متعلقة بالعنوان الاول الذي هو في عالم التصور فعليه لا مانع من الالتزام بقبح الفعل التجري به بعنوان كونه تجريباً وطبيعياً مع بقاء الواقع على ما هو عليه من المحبوبة من دون مراية احدهما الى الآخر كما هو كذلك في باب الانقياد للتسالم على حسنه حتى التزم بعضهم بتصحيح العبادة لاجل

- الالتزام بتزاحم جهات الواقعية للظاهرة كما يدعيها صاحب الفصول ( قد ه ) هذا ويمكن توجيه كلام الاستاذ بتقريب ان هذه العناوين قد اخذت في الموضوع بنحو الجهة التقييدية فيكون حال النقام كالصلاة والغصب في باب اجتماع الامر والنهي بناء على ان كل واحد منهما من مقولة من دون فرق بين المقامين ولكن لا يخفى اننا وان التزمنا في باب الاجتماع ذلك إلا انه لا يمكن الالتزام به في المقام حيث ان هذه العناوين بالنسبة الى الحسن والقبح بناء على السراية أعداً تؤخذ بنحو الجهة التعليلية اذ لا معنى للجهة التقييدية فان الموجود الخارجي بناء على السراية هو المتصف بالقبح مع ما عليه من المحبوبة واما النذر فهو من العناوين الطارئة المتأخرة عن العناوين الاولى فلا مزاحمة بين العناوين لكي يلتزم بالتأكد على ان التأكد بالنسبة الى نذر الاثيان بصلاة الليل لا يتم إلا باخذ العبادية من الامر الاستجابي للترتب على العنوان الاولى والوجوب من النذر الموجب لتعنوانها بالعنوان الثانوي فيحصل من المجموع ان صلاة الليل واجبة وجوبا تعديداً ولكن لا يخفى انه مع فرض الطولية بين الحكمين كيف يحصل التأكد على انه لا نسخية بينهما اذ كيف يكتسب الوجوب التوصلي العبادية فلا مانع من الالتزام بنية الاستجاب في صلاة الليل المنذورة إذ هي متعلق النذر والظاهر ان باب إيجاز -

حسن الاحتياط مع بقاء الواقع على ما هو عليه مع انه لولا ما ذكرنا لزم اجتماع الحكمين في شيء واحد وبما ذكرنا يندفع ما يقال بلزوم اجتماع المثليين في النذر ونحوه أو الالتزام بالتأكد فان ذلك يتأتى لو لم يكن بين العنوانين طولية ومع تحقق الطولية لا يجتمع المثلان وكيف يتحقق التأكد مع ما بينهما من الطولية إذ لازمه الاتحاد وقد عرفت انه يستحيل ان يتحد العنوانان فكيف يقال بالتأكد كما هو واضح وتظهر الثمرة بين ما اختاره الاستاذ ( قدس ) وبين ما اخترناه في صلاة المرأة المعتقد بانها حائض فعلى ما اخترناه من سرية المغوضية الى الفعل الخارجي انها تبطل وعلى ما اختاره الاستاذ من عدم السرية تصح صلاتها لعدم سرية المغوضية الى الفعل الخارجي هذا بناء على الحرمة الذاتية واما لو قلنا بالحرمة التشريعية فعلى القولين تصح صلاتها إذا أتت برجاء الواقع وبهذا يوجه كلام المشهور من بطلان صلاتها بناء على الحرمة الذاتية وصحتها في بعض الموارد بناء على الحرمة التشريعية كما تظهر الثمرة بين القولين في من صام مع خوف الضرر وانكشف عدم الضرر يبطل صومه بناء على المختار لسرية الفصح الى ما في الخارج ويصح على ما اختاره الاستاذ لعدم السرية واما الالتزام بان خوف الضرر له موضوعية خلاف ظاهر الدليل وبما ذكرنا تظهر الثمرة بين ما اخترناه ومختار الشيخ الانصارى ( قدس سره ) وتظهر الثمرة

- العبادة عن الغير من هذا الباب مع انه لا يلتزم بالتأكد فيها بل يفرق بين النذر والايجاب بان في النذر موضوعا واحدا وفي الايجاب موضوعين اخدهما عمل منوب عنه والآخر عمل الثائب ولكن لا يخفى ان في النذر ايضا موضوعين وإلا فيبقى لنا سؤال الفرق بينهما مع انها من واحد فافهم .

ايضاً فيما لو قصد التقرب بعمل قد قامت الامارة على حرمة فانه على المختار من سرابة القبح اليه فلا يصلح للمقرية واما على مختار الشيخ بامكان التقرب به إذ أنى به برجاه الواقع لعدم التنسافي بين كشفه عن سوء السريزة وصلاحيته للمقرية كما انه يصح عمله وصلاحيته المقرية بناءً على مختار الاستاد ( قدس ) فلا تغفل .

## الموافقة الالتزامية

المبحث السادس في ان تنجز التكليف بالقطع هل يقتضى موافقته التزاماً كما يقتضى موافقته عملاً لا يقتضى ذلك فلا يستحق العقوبة على مخالفتها وإنما يستحق العقوبة على خصوص المخالفة العملية ؟ قولان الحق هو الثاني وفقاً للاستاذ ( قدس ) في الكفاية ما هذا لفظه . ( الحق هو الثاني لشهادة الوجدان الحاكم في باب الاطاعة والمصيان بذلك واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لامر سيده إلا للثوبة دون العقوبة وان لم يكن مسلماً ومعتقداً له ) مضافاً الى انك قد عرفت مناسباتاً ان ملاك استحقاق العقوبة هو اظهار التمرد على المولى وهتكه وتجريه عليه وذلك لا ينطبق على من اتى بالعمل مع عدم التزامه قلباً على انه لو كان الالتزام القلبي معتبراً لزم تعدد العقوبة مع المخالفة العملية مع انه لا يلتزم به أحد . ودعوى ان ذلك ينبغي القول بجواز التشريع المجمع على بطلانه ممنوعة إذ فرق بين عدم الالتزام بالحكم الواقعي وبين الالتزام بخلاف الحكم الواقعي والتشريع المجمع على بطلانه هو الثاني دون الاول إذ يمكن دعوى عدم وجوب

الالتزام بالحكم الواقعي مع عدم جواز الالتزام بخلافه فلا يقع الخلط بين المقامين . نعم ربما يقال بأنه منافي لوجوب الالتزام بما جاء به النبي ( ص ) بتقريب ان عدم وجوب الالتزام بالحكم الواقعي هو عبارة عن عدم الالتزام بما جاء به النبي ( ص ) ومن الواضح انه يجب الالتزام بجميع ما جاء به النبي ( ص ) وإلا فهو خارج عن رتبة المسلمين . اللهم إلا ان يقال ان وجوب الالتزام بما جاء به النبي ( ص ) إنما هو في العناوين الاجمالية لا انه بحسب عناوينها التفصيلية . بيان ذلك انا يجب علينا الالتزام بالواجبات والمحرمات بعنوان ما جاء به النبي ( ص ) الذي هو عنوان اجمالي لا انه يجب علينا الالتزام بالواجبات والمحرمات حتى بعناوينها التفصيلية إذ من الجائز ان نكلف بالالتزام بالاول دون الثاني فالحق ان الموافقة الالتزامية غير واجبة سواء كان التكليف وجوبياً أو تحريمياً توصلياً أو تعبدياً نعم ربما يشكل في التعبدية حيث انه معتبر فيه الوجه بناءً على اعتباره فانه لو لم تحصل الموافقة الالتزامية لم تتحقق نية الوجه فلا تتمتعق العبادة ولكن لا يخفى انه خلط بين نية الوجه وبين الموافقة الالتزامية وجعلها شيئاً واحداً مع انها متغايران ، فان نية الوجه عبارة عن ان العبد يأتي بالفعل بداعي خصوص وجوبه لو كان واجباً لا بداعي مطلق الامر المشترك بين الوجوب والتدب والموافقة الالتزامية هو الالتزام والتدين بالوجوب الذي تعلق بعنوانه التفصيلي وهما متغايران فيمكن الاتيان بالاول وترك الثاني فلا يقع الخلط بينهما .

فتحصل من ذلك عدم وجوب الموافقة الالتزامية . نعم يمكن ان يقال بانها لها الدخول في وجوب شكر المنعم لما نجد بالوجدان فرقاً بين من يعمل

ملتزماً ومتديناً به من أتى به من دون الالتزام فإنه لا اشكال في ان الاول يعد مطيعاً وهو اطوع من الثاني ولكن هذا التفاوت بينهما لا يجعل المورد من كفران النعمة مضافاً الى ان المقدار السلم وجوبه من شكر النعم هو الالتزام الاجمالي، واما الالتزام التفصيلي فلم يقم عليه دليل ثم انه قد توهم ان القول بوجوب الموافقة الالتزامية في الاحكام الفرعية كما تجب الموافقة العملية فيها تكون نظير اصول الدين حيث ان المطلوب في كل منهما الالتزام وعقد القلب ولكن يفترق حيث ان اصول الدين يكون فيها امثال واحد من حيث انه عمل جانحي والاحكام الفرعية يكون فيها امثالان احدهما الموافقة الجانحي الذي هو التزام وثانيها الخارجي الذي هو العمل ولكن لا يخفى ان وجوب الالتزام يحصل بعد حصول الحكم المتعلق أما بامر جانحي او خارجي فهو امر وراء الحكم المتعلق باحدهما فحينئذ بعد ثبوت وجوب الاعتقاد وعقد القلب يقع النزاع بانه هل يجب الالتزام والتدين بمثل هذا الوجوب من جهة الموافقة الالتزامية أم لا يجب ؟

وبالجملة لا اختصاص بهذا النزاع بالاحكام المتعلقة بافعال الجوارح بل بعم الاحكام المتعلقة بافعال الجوارح كوجوب الصلاة والحج ونحوها ، واحكام الجوانح كوجوب الاعتقاد بالمبدء والمعاد وعقد القلب برسالة الانبياء ونحو ذلك واضعف من هذا التوهم ان الالتزام والتدين هو العلم واليقين الحاصل من الجزم والاعتقاد فانه توهم فاسد اذ الالتزام في قبال الجحود والعلم يقابل بالشك ويؤيد ذلك قوله تعالى ( جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ) . هذا كله في التكليف المعلوم بالتفصيل فقد عرفت انه لا دليل على وجوب الالتزام به .

واما إذا كان التكليف مردداً فلا معنى لقول بوجوب الالتزام بشخصه

إذ هو غير معلوم كما انه لا معنى لوجوب الالتزام به أو بضده إذ التكليف لو قلنا بوجوب التزامه لا يقتضى إلا التزامه بشخصه ولا يقتضى الالتزام به أو بضده تحييراً إذ الالتزام بضده ليس إلتزام به . نعم لو قلنا بوجوب الالتزام بالتكليف المعلوم لاقتضاء نفس التكليف أو يستفاد من دليل الالتزام بما جاء به النبي ( ص ) وجوب الالتزام بشخصه لاقتضى في المقام هو الوجوب الالتزام الرجائي وهو الالتزام بالوجوب ان كان واجباً والحكمة ان كان حراماً فلا مانع من الالتزام بوجوب الموافقة الرجائية لامكانها ولو قلنا بجريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي على ما سيأتي بيانه انشاء الله تعالى ، إذ من الجائز أن يبيى المكلف على الحلية الظاهرية في كل منها والالتزام بوجوبه ان كان واجباً والحكمة ان كان حراماً هذا فيما إذا لم يعم طريق يدل على تعيين احدهما وإلا تعين الالتزام بما قام عليه الطريق .

بقى الكلام في جريان الاصول فقد وقع الكلام في جريان الاصول التي لا يلزم من جريانها مخالفة عملية قطعية قيل بعدم جريانها لحكم العقل بوجوب الالتزام بمحتمل التكليف إلا ان يقال بانه يتم لو كان حكم العقل تنجيزياً . واما لو كان تعليقياً بان يكون حكمه بوجوب الالتزام بمحتمل التكليف معلقاً على عدم جعل من الشارع للحكم الظاهري فحينئذ جريان الاصول يكون رافعاً لحكم العقل والتحقيق انه لا مانع من جريان الاصول إذ لا تمنع بين الالتزام بمحتمل الواقع على انه حكم واقعي وبين جريانها والالتزام بمضمون الاصل على انه حكم ظاهري إذ التمانع ينشأ من تضاد الحكمين اى الالتزام بحكمين متضادين في موضوع واحد ولكن ذلك في مقام تضاد انشاء الاحكام تشريعياً وهو

لا يقتضى تضادها في مقام الالتزام .

واما دهورى ان العلم الاجمالي بالحكم الواقعى يتافى جريان الاصول فهو في غير محله إذ الاصول تثبت حكما ظاهريا ولا تنافي بين ثبوتها وثبوت الحكم الواقعى على ما هو عليه إلا ان يقال بانه يجب الالتزام بكل حكم بشخصه ولكن لا يخفى انه محل منع إذ الالتزام بشخص الحكم الواقعى غير مقدور مع فرض وجود العلم الاجمالي واما الالتزام بالوجوب التخييري فهو من التشريع المحرم بل لا معنى للالتزام بوجوب مالا يعلم أو حرمة مالا يعلم ، ومنه يظهر انه لا مانع من جريان الاصول الحكيمة او الموضوعية لو جرت في نفسها لعدم مانعية العلم الاجمالي إذ هو لا يوجب الالتزام لعدم اقتضائه وجوب كل واحد منهما بالخصوص فلا يجري الاصل بلا مانع .

فظهر مما ذكرنا انه لا تنافي بين اجراء الاصل في اطراف العلم الاجمالي والالتزام بالحكم الواقعى لما هو معلوم ان مفاد الاصل حكم ظاهري معمول في مقام العمل والواقع على واقعه محفوظ ولا منافات بينهما لاختلاف المرتبة بينهما فافهم واغتنم .

## العلم الاجمالي

البحث السابع في ان العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي فالكلام يقع تارة في ثبوت التكليف واخرى في اسقاط التكليف .  
المقام الاول في ثبوت التكليف .

فنقول لا اشكال في ان العلم الاجمالي في الجملة منجز للتكليف وليس



حاله كالكسك في عدم كونه منجزاً للتكليف بناءً على ان التكليف لا يتنجز إلا بالعلم التفصيلي أو بما يقرم مقامه فان ذلك خلاف ما يقتضيه العقل فان العقل حاكم على ان التكليف يتنجز بالعلم الاجمالي كما يتنجز بالعلم التفصيلي لان التكليف يتنجز بالوصول الى المكلف وكما يصل اليه بالعلم التفصيلي يصل اليه بالعلم الاجمالي . نعم وقع الكلام في ان تنجزه بنحو العلة التامة مطلقاً أو هو مقتضى مطلقاً وهو مقتضى بالنسبة الى الموافقة وعلّة بالنسبة الى المخالفة ؟ أقوال اختار الاستاذ في الكفاية انه مقتضى لا علة تامة حيث قال ما لفظه : ( نعم . كان العلم الاجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لا في العلة التامة فيوجب تنجز التكليف أيضاً لم يمنع عنه مانع عقلا ) واستدل على ذلك بما حاصله ان الحفاظ رتبة الحكم الظاهري في اطراف العلم الاجمالي فتجري الاصول في الاطراف لتكون كل واحد منها مشكوك الحكم وليس هناك أصل يجري في قبال المعلوم لكي يحصل بينها المناقضة .

ودعوى ان جريان الاصول في جميع الأطراف يستلزم الترخيص فيها وذلك يناقض منجزية العلم الاجمالي في واحد منها بمنوعة بان ذلك يكون من قبيل الحكم الظاهري والواقعي وقد علم في محله انه لا تنافي بينهما ولكن لا يخفى ان ما ذكر من ان الحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في العلم الاجمالي محل منع فان ذلك يحصل بعد الفراغ عن ان العلم الاجمالي بالنسبة إلى متعلقه مقتضى للتنجيز فينحفظ رتبة الحكم الظاهري وإلا لو كان بنحو العلية التامة في التنجيز فلا يمكن ان الحفاظ مرتبة الحكم الظاهري لكي يكون مجال لجريان الأصل . وبالجملة ان الحفاظ للمرتبة لا يستلزم منها الاقتضاء بل بعد الفراغ من

الاقتضاء تصل النوبة الى مرتبة الحكم الظاهري على ان الاستاذ قد عدل عن ذلك في الحاشية بما حاصله ان الغادة حاصلة من جريان الاصول في المقام لفعلية التكليف في مقام العلم الاجمالي بخلاف مقام الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي فان الحكم الواقعي لم يكن فعلياً في مقام الاصول فلذا صح للمولى الاذن في الترخيص، واما لو كان الحكم الواقعي فعلياً كما في المقام فلا يجوز العقل الاذن في الترخيص بل يستقل العقل مع قطعه ببعث المولى أو زجره ولو اجمالا بلزوم موافقته واطاعته . وهذا الذي ذكره في الحاشية من ان العلم الاجمالي علة تامة لثبوت التكليف هو الحق . وبيان ذلك ينبغي التكلم في مقام التصور أولاً وفي مقام التصديق ثانياً .

أما التصور فنقول انا نتصور تارة صورة تفصيلية بحيث تكون مرآة للخصوصيات على سبيل التفصيل مثلاً نتصور زيداً بمآله من الخصوصيات فتكون الصورة التي حصلت في ذهننا منطبقة على شخص واحد بخصوصه لا ازيد ، واخرى تحصل في ذهننا صورة قابلة للانطباق على شخص أو شخصين كما لو تصورنا عنوان أحدهما فعنوان أحدهما قابل للانطباق على زيد أو عمرو ويكون هذا العنوان مرآة للخصوصيات والترديد إنما هو في انطباق هذا العنوان على أحد الخصوصيات إذ لا ترديد في الصورة الموجودة في الذهن فان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ولو كان وجوداً ذهنياً ، وذكرنا في مباحث الالفاظ ان من هذا الباب الوضع العام والموضوع له خاص ، وثالثة يتصور صورة اجمالية إلا انه بنحو كونها مستقلة ولا نتصورها بنحو المراتبية كالصورة السابقة . مثلاً نتصور الحيوان بصورة اجمالية بلحظ مستقلاً لا مرآة إلى تلك الخصوصيات ، ومن هذا

الباب استصحاب الكلّي هذا كله في مقام التصور .

واما مقام التصديق فاعلم ان الفرض الثاني هو كون الصورة الاجمالية ملحوظة بنحو الآلية فاذا انقلب التصور وصار مرتبة عالية بان كان علما وجزما بان تعلق باحدى الخصوصيتين الذي هو عنوان لها فلا اشكال في ان العلم انما تعلق بذلك العنوان الاجمالي ولا يسري الى احدى الخصوصيتين لما نجد بالوجدان من كون الخصوصيتين مشكوكتين فلو سري اليه العلم لاجتماع العلم والشك في مورد واحد وهو محال بل قد عرفت من مطاوى ما ذكرنا من ان العلم كالحكم فكما ان الحكم لا يتعلق بالخارج لان الخارج ظرف السقوط لا ظرف التعلق بل يتعلق بالصورة التي ترى عين الخارج ومرآة وحاكية عنه فكذلك العلم اذ هو نظيره في انه لا يتعلق له بحقيقة الخارج بل بالخارج التنزيلي وهو الصورة التي ترى عين الخارج . نعم فرق بين العلم والحكم ، ان الحكم يتعلق بالصورة المنطبقة على الخارج والعلم يتعلق بالصورة القابلة للانطباق .

وكيف كان فهل تجب الموافقة القطعية كما نحرم المخالفة القطعية أم لا ؟ فنقول بعد تنجز العلم الاجمالي فان قلنا بان المنجز هو خصوص الحاكى وهو الصورة الاجمالية فتتحصّر حكومة العقل بحرمة المخالفة القطعية ، وان قلنا ان المنجز الحاكى والمحكي وهي الخصوصيات فتجب الموافقة القطعية كما نحرم المخالفة القطعية .

اما على الاول فلان المنجز هو الصورة الاجمالية التي هي الجامعة لهذين الامرين فحفظ هذه الصورة الاجمالية انما هو باتيان أحدهما وليست مقتضية لاتيان كل واحد من الخصوصيتين اذ ليس المنجز للخصوصيتين حتى يجب اتيانها

مما حفظا لخصوصيتين ، وأما الواجب عدم فوات تلك الصورة الاجمالية والواجب حفظها ولا يجوز انعدامها وحفظها يحصل باتيان احدها ولا يحتاج الى اتيان كل واحد من الخصوصيتين وبعبارة اخرى المطلوب حفظ تلك الصورة فالذي يوجب انعدامها يجب تركه لا انه يجب اتيان الخصوصيات باجمعا إذ باتيان أحدها انخفضت الصورة ، وليس المطلوب إلا حفظ الصورة .

وأما على الثاني فلا بد من الموافقة القطعية لان مراعاة الخصوصيات لا يمكن إلا باتيان جميع اطراف العلم الاجمالي فتجب الموافقة القطعية كما تحرم المخالفة القطعية ولا يرتفع وجوب الموافقة القطعية بجريان الاصل الثاني إذ لا موقع لجريانه ولو لم يكن من جهة المعارضة إذ مع تنجز العلم الاجمالي والتنجز انما هو في الخصوصيات فكيف يعقل جريانه إذ جريانه موجب لترخيص بالمعصية وهو لا يصدر من الشارع . ودعوى انه لم يكن ترخيص في المعصية المحققة بل ترخيص في محتمل المعصية وهو لا يضر بجريان الاصل ممنوعة إذ لا يعقل الترخيص في محتمل المعصية كما لا يعقل الترخيص في تحقق المعصية هذا على القول بالعلية . وأما ان قلنا بالافتضاء فالبراءة العقلية تسقط إذ ذلك ليس من قبيل قبس العقاب بل ابيان فان العلم الاجمالي صالح للبيان لما فيه من الافتضاء . نعم البراءة الشرعية لا مانع من جريانها لكون موضوعها عدم العلم وهو موجود مع العلم الاجمالي مع انه محل كلام سيأتي في محله انشاء الله تعالى .

إذا عرفت ذلك فاعلم انه وقع الكلام في ان العلم الاجمالي هل هو علة تامة لتنجز الحكم الواقعي أو هو مقتض ؟ الحق هو الاول لان التنجز من الاوصاف اللاحقة للواقعيات لا انه لاحق للصور المعلومة فان الصور المعلومة

ليست حاكية عن خصوص الجامع الحاكي بل الصورة المعلومة حاكية عن الخصوصيات المحكية بالصور المعلومة فيكون المنجز الواقع المحكي بالصورة فعلى هذا يكون كل واحد من الطرفين محتمل المصادفة للواقع المنجز المحكي بالصورة فإذا احتمل انطباقها امتنع الترخيص لانه يكون من الترخيص في محتمل المعصية وهو محال اذ يكون كالترخيص في تحقق المعصية . ودعوى انه كالظن الذي ثبتت حجيته بدليل الانسداد في انه قد ترد الرخصة في العمل لبعض الظنون كالظن القياسي بمجموعة ، فانه قياس مع الفارق فان الذي ثبت من دليل الانسداد ليس مطلق الظن بل ثبت حجيته معلقة على عدم ورود نهي من الشارع فيكون حاله حال العلم التفصيلي في انه يجب موافقته القطعية كما تحرم المخالفة القطعية والاحتمالية .

ثم لا يخفى انه قد اورد على منجزية العلم التفصيلي بان منجزيته للحكم مادام العلم باقيا فاذا حصل الشك في اتيان متعلقه ينبغي جريان البراءة مع ان الاصحاب يجرون الاشتغال ، مثلاً لو علم في أول الوقت وجوب صلاة الظهر ثم شك في اتيانها بعد ساعة فالاصحاب يجرون قاعدة الاشتغال لأن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، فلو كان العلم التفصيلي مقصوراً بمنجزيته على وجوده لكان المسود من مجساري البراءة ولو ادعي بان العلم التفصيلي منجز في حالتي العلم والشك في الخروج عن العهدة قلنا على هذا امتنع جريان قاعدة الشك بعد الفراغ إذ لا يعقل ان مجرى القاعدة مع تنجز العلم للزوم الترخيص في المعصية . والجواب عن ذلك باننا نختار الشك الثاني ، واما المخدور فنقول ان مفاد الدليل الدال على الترخيص يختلف لسانه فتارة يكون مفاده نفي

الاشتغال كامل البراءة فلا يمكن جريان مثل هذا الأصل لحصول المضادة من جريانه اذ بعد ثبوت الاشتغال كيف يمكن ثبوت نفي الاشتغال ، وان كان مفاده امضاء حكم العقل بالاشتغال بان يكون مفاده انه خرج عن عبدة التكليف اذ بحكم العقل اشتغلت ذمته بالتكليف فلا بد له من مخرج والمخرج اما ان يكون بالقطع بالاثبات بان يأتي بالواقع ، واما ان يكون بمخرج جعلي بان يأتي بما هو بدله فليس هذا اللسان مضاداً لحكم العقل بالاثبات وانما هو مقرر لما حكم به العقل وقس على ما ذكرنا العلم الاجمالي فلا تجري الاصول النافية له لحصول المضادة بينها فان العلم الاجمالي المثبت للتكليف يضاد الاصول النافية للتكليف وتجري القواعد التي تفيد تقرير حكم العقل لعدم المضادة بين جريانه وبين العلم الاجمالي ولذا قلنا في محله ان مجريان الدليل المثبت أصلاً كان أو غيره في اطراف العلم الاجمالي بوجوب انحلال العلم الاجمالي وبه يقترب عن العلم التفصيلي فانه بقيام الدليل لا يرتفع العلم التفصيلي اذ لا موقع له إلا في رتبة التطبيق اي مرتبة الامثال ومع تحققه لا يبقى مجال للشك للعلم باشتغال الذمة وشغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني اما بمفرغ حقيقي أو بمفرغ جعلي .

ومما ذكرنا يظهر الاشكال على ما ذكره الاستاذ في الكفاية ما لفظه :  
( ضرورة ان احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتها في الاستحالة فلا يكون عدم القطع بذلك معها موجباً لجواز الاذن في الاقتحام بل لو صح معها الاذن في المحالة الاحتمالية صح في القطعية ) .

بيان ذلك ان الترخيص في أحد الأطراف كالترخيص في الجميع اذ على تقدير كون مورد الترخيص هو المعلوم بالاجمال فعناه ترخيص للمعلوم بالاجمال

وذلك موجب للتناقض واحتمال اجتماع المتناقضين كامتناع اجتماعهما ملأ لو كان الترخيص في جميع الاطراف ولكن لا يخفى ان الاصول منها ما يكون نافية للاشتغال فجريانها موجب لحصول المضادة للعلم الاجمالي فلا تجري حتى في أحد الاطراف إذ احتمال اجتماع المتضادين ممتنع كالعلم وان كان الترخيص يكون من قبيل جعل البديل بمعنى ان الشارع قد اكتفى في مقام الفراغ بأحد المحتملين بنحو يكون فراغا جملياً ويكون حاله حال العلم التفصيلي فيما لو تصرف الشارع في مقام الفراغ كما هو كذلك بالنسبة الى قاعدتي التجاوز والفراغ فان الشارع اكتفى باتيان ما هو ناقص واقصاً فلا مانع من الاذن والافتحام في اطراف العلم الاجمالي إذ ليس ذلك تصرفاً في حجية العلم واقتضائه لاشتغال الذمة بل انما هو تصرف في مقام الفراغ بجعل الفراغ التعبدية فيكون امضاءاً لمنجزية العلم ولذا قلنا بان جريان مثل ذلك في أطراف العلم الاجمالي موجب لانحلاله .

وبالجملة ان الموجب لكون العلم الاجمالي هو العملية للموافقة القطعية هي الموجبة لكونه علة للمخالفة القطعية ولا وجه للتفكيك بينهما بانه علة للمخالفة القطعية ومقتضى بالنسبة الى الموافقة إلا تخيل ان متعاقب التكليف الجامع الحاك في عن منشأه بلا ضريبة الى الخصوصيات فيكون كل واحد من الخصوصيات متعلقاً للشك وحينئذ يكون مجرى للاصول إلا أن جريان الاصول في جميع الاطراف موجب للمخالفة القطعية لذا يقتصر على الاتيان ببعض الاطراف وان ذلك هو مقتضى الجمع بين تنجيز الجامع وبين الترخيص في ارتكاب الخصوصيتين فهو نظير الجامع الواقع في حيز الامر مع جواز ترك الخصوصيات التي يتشخص بها

الجامع فلا يجوز ترك جميع الخصوصيات حذراً من الوقوع في المخالفة القطعية لتكليف المتعلق بالجامع وبما ان الجامع يحصل ببعض الخصوصيات يكفى الاتيان بواحد منها بلا حاجة الى الاتيان بجميعها لما هو معلوم ان الاتيان ببعضها موجب لسقوط الامر المتعلق بالجامع لتحقيقه فيه ولكنك عرفت ان ذلك توهم فاسد حيث ان العلم الاجمالي قد تعلق بصورة حاكية لتلك الخصوصيات بنحو لو علم به تفصيلاً بوجوب تلك الخصوصيات لكان عين ما تعلق به العلم ولكون انطباقه عليه بتمامه لا يجزئه كما هو كذلك بالنسبة الى الجامع الذي تعلق به الامر والسر في ذلك هو ان متعلق الاحكام الطبيعية بما انها ترى خارجية لا بوصف تعيينها في الخارج إذ قبل إيجادها قد تعلق الطلب بالطبيعة باعتبار إيجادها ويكون تعيينها بحسب إيجادها وبذلك يكون لها قابلية الانطباق على كل واحد من الافراد وليس كذلك بالنسبة الى ما تعلق به العلم الاجمالي فانه قد تعلق بامر موجود في الخارج ومتعين وعدم تعيينه بتردده في انطباقه على احدى الخصوصيتين وليس له قابلية الانطباق على احدى الخصوصيتين إلا احتمالاً ولذا قلنا بانه لو انكشف الغطاء يكون المعلوم بالاجمال عين المعلوم بالتفصيل من دون فرق بينهما .

فظهر مما ذكرنا ان العلم الاجمالي كما هو علة تامة للمخالفة القطعية فهو علة تامة لوجوب الموافقة القطعية هذا كله فيما لو علم اجمالاً بوجوب شيء أو حرمة ، واما لو دار بين كون شيء اما واجباً أو حراماً ، فان كان أحدهما المحتمل تعديداً امكنت المخالفة القطعية فيجب رعايتها وان لم يمكن الموافقة القطعية كما لو اضطر الى احد الاطراف فلا اشكال في عدم وجوب رعاية الموافقة القطعية



لعدم امكانها . نعم تجب رعاية المخالفة القطعية باتيان احدهما وترك الآخر  
فحينئذ تجب رعاية العلم الاجمالى وينتج من ذلك الوجوب التخيري كما  
سيأتى انشاء الله تعالى .

واما اذا لم يكن تعديدا بان كان توصليا فبالنسبة الى الدفعة الاولى المخالفة  
والموافقة متمذرتان اذ في واقع الامر اما ان يكون متلبسا او تاركا ويكون  
التخيير هنا عقليا لا شرعيا فان الشرعي على ما تقدم مناسا سابقا في مباحث  
الالفاظ هو المنع عن بعض النحاء تروكه وهو لا يكون إلا وان يتصور ان لشيء  
تركيه حتى يكون باحدهما مرخصا بانعدامه والآخر ممنوع منه ، واما في  
الدفعة الثانية فان ترك في الواقعة الاولى وترك في الواقعة الثانية فهل له ذلك  
أم لا ؟ قيل له ذلك مراعاة لجانب الموافقة القطعية ، وقيل ليس له ذلك  
مراعاة لجانب المخالفة القطعية بناء على ان العلم الاجمالى بالنسبة الى المخالفة علة  
تامة وبالنسبة الى الموافقة مقتضى موقف على عدم المنع من الشارع ، ولكن  
لا ينبغي انه لا ربط له بنتيجز العلم الاجمالى وباقتضائه .

بيان ذلك ان القدرة انما هي شرط للتكليف الواقعية فع عدم تحقق  
القدرة لا تكليف بحسب الواقع فلو رجحت الموافقة القطعية فلا بد من رفع اليد  
عن حرمة المخالفة القطعية واذا رفع اليد عنها كان ذلك بحسب المعنى رفع اليد عن  
التكليف الواقعي ولو رجحت حرمة المخالفة بمعنى انه لو اختار أحدهما تلزم المداومة  
عليه بحسب الوقائع الاخر حذراً من المخالفة القطعية فلو كان التكليف على خلاف  
ما اختاره فلا بد من سقوط التكليف عما اختاره بحسب الواقع اذ لو بقي التكليف  
لزم التكليف بما لا يطاق واما لو توافقت ما اختاره مع التكليف الواقعي يبقى

الواقع على فعليته وبه يفترق عن الاول فان الاول تقطع بسقوط التكليف الواقعي بخلاف الثاني فانه مشكوك السقوط يحتمل بقاءه وعدمه ، وبالجملة مع عدم القدرة لا بد من رفع اليد من التكليف الواقعي إذ هي شرط تحققه وانقضاء الشرط يوجب انقضاء المشروط وهذا الذي ذكرناه غير مرتبط بمسألة العملية والافتضاء لأن البحث من هذه الجهة بحث عن وجه المنجزة بعد الفراغ عن وجود التكليف بحسب الواقع ولم تكن العملية شرطاً لتحقيق التكليف أصلاً وإنما يتأتى هذا البحث فيما احتل الترخيص بمناط عدم البيان ولذا تراهم يستدلون باخبار الحل على الترخيص . ومن ذلك يظهر قوة احتمال الاول .

ثم انه يحتمل ترجيح الموافقة القطعية المستلزمة لجواز المخالفة القطعية ولازم ذلك لزوم التخالف بين الواقعتين مثلاً في الدفعة الاولى يأتي بالفعل وفي الدفعة الثانية يترك أو بالعكس بتقريب ان العلم الاجمالي بالتكليف يوجب فعلية التكليف فمع دورانه بين محذورين ترتفع الفعلية في الجملة اما بناءً على وجوب الموافقة ترتفع فعلية التكليف مطلقاً أي على كل تقدير واما بناءً على حرمة المخالفة فترتفع الفعلية في صورة المخالفة المأتي به للواقع واما في صورة توافق المأتي به للواقع لا مانع من الالتزام بفعلية التكليف ، فعلى الاول نقطع بان دليل فعلية التكليف الواقعي قد يقيد اطلاقه لانه مما قامت عليه الحجة فلا تجري أصالة الظهور في احراز الاطلاق إذ الاصل إنما يجري في صورة الشك ومع قيام الحجة يرتفع الشك فلا يبقى مجال لجريان الاصل ، وعلى الثاني تكون الفعلية على تقدير دون تقدير فحينئذ يحصل انشك في الفعلية فيكون مورداً لجريان أصالة الظهور لتحقيق موضوعها وهو السك فيتمسك بالاطلاق في هذه الصورة

دون الاولى فيدور الامر بين الالتزام بالتخصص أو التخصيص بلا مخصص ومن الواضح ان الاول هو المقدم ، اللهم إلا أن يقال بأنه يلزم من تقديم الموافقة القطعية المستلزمة لجواز المخالفة القطعية المحال وهو انه يلزم من وجوده عدمه لان معنى تقديم الموافقة القطعية لازمه كون التكليف بالواقع فعلياً وان جوزنا المخالفة القطعية لا بد من رفع اليد عن فعلية التكليف فالجمع بينهما محال فلزم من البناء على فعلية التكليف عدم فعليته وذلك يلزم من وجوده عدمه وهو باطل ولكن لا يخفى ان الفعلية ليست مرتفعة على كل تقدير بل في خصوص ما يخالف الواقع والمآتي به وجوباً كان التكليف أم تحريماً ، وأما في صورة توافقي المآتي به للواقع يكون الواقع على فعليته مثلاً لو كان الواقع الوجوب وأتى بالفعل في الدفعة الاولى وترك في الدفعة الثانية فأما ترتفع فعلية التكليف بالنظر الى الواقعة الثانية ، فعلى هذا لا يلزم من فعلية التكليف عدمها لان الخطأ قد تعدد بحسب الوقائع التي كانت محلاً للابتلاء وجواز المخالفة أما هي فيما لم يتفق للمآتي به مع الواقع هذا غاية ما يمكن الالتزام بترجيح الموافقة القطعية المستلزمة لجواز المخالفة القطعية وينتج من ذلك انه يأتي بالفعل بالواقعة الاولى ويترك في الثانية أو بالعكس بناءً على ترجيح التخصص على التخصيص من دون مخصص ولكن لا يخفى ان ذلك مبني على ان الاصول القطعية كالاطلاق ، بل وكذا الاصول العملية تجري في العناوين الاجمالية كما تجري في العناوين التفصيلية لكي يتم الاستدلال باننا لو قدمنا الموافقة القطعية المستلزمة لجواز المخالفة القطعية فحينئذ لا تجري اصالة الاطلاق لعدم جواز التعبد به لقطع بانتفاء الفعلية فع تحقيق القطع لا مجال للجريان الاصل لانتهاء موضوعه فلا تجري اصالة التعبد باطلاق

فعليته فيكون تخصصاً في دليل الاطلاق بخلاف ماو عكسنا وقدما جانب المخالفة القطعية فان الواقع يكون فعلياً في صورة ماو توافق الواقع مع المآتي به وليس بعلياً في صورة التخالف فتجري قاعدة الاطلاق لتحقيق موضوعه وهو الشك في الفعلية فرفع اليد عن الاطلاق في هذا الفرض يحتاج الى دليل وبدونه يكون تخصيصاً بلا تخصص وتقييداً بلا مقيد كما في مانحن فيه ، واما بناءً على عدم جريان الاصول في العناوين التفصيلية وتجري في خصوص العناوين الاجمالية كما هو طريقة بعض المحققين تكون كل واقعة يتلى بها المكاف فيحتمل فعلية التكليف وعدمه فيتحقق موضوع الاصل وهو الشك في فعلية التكليف وعليه لا فرق بين تقديم وجوب الموافقة القطعية أو حرمة المخالفة القطعية فدعوى التفرقة في غير محلها إذ عليه يكون في كل منهما تخصيصه يحتاج الى دليل فاذا كان في الطرفين هذان الاحتمالان فيتعارضان فيساقطان فيثبت التخيير الاستمراري هذا كله في اثبات التكليف .

المقام الثانى في اسقاط التكليف اى الخروج عن عهدة التكليف فهل يجوز الاكتفاء بالامثال الاجمالي مع التمكن من الامثال التفصيلي أولا ؟  
فنقول اما في التوصليات فلا اشكال في جواز الاكتفاء بالامثال الاجمالي مع التمكن من الامثال التفصيلي لسقوط الامر بالاثبات بها باى نحو حصل لعدم اعتبار قصد الطاعة في التوصليات وكذا لا اشكال في الاكتفاء بالامثال الاجمالي في العبادات مع عدم التمكن من الامثال التفصيلي لسقوط قصد الطاعة في حال التعذر من غير فرق فيما يستلزم التكرار وعدمه ، وانما الاشكال في العبادات خصوصاً اذا استلزم التكرار مع التمكن من الامثال التفصيلي ولو

كان ظناً معتبراً فهل يكتفى بالامثال الاجمالي ام لا بد من الامثال التفصيلي ؟  
قولان قيل بالثاني لعدم الاكتفاء بالامثال الاجمالي لاخلاله بما يحتمل الاعتبار كنية  
الوجه والتمييز ، ولا دليل على نفي اعتبارها ، أما الاطلاق فلا يمكن التمسك  
به لنفي الاعتبار إذ لا يمكن أخذ نية الوجه في المتعلق لعدم امكان اخذ مالا يتأتى  
إلا من قبل الطلب في المتعلق ، ومع عدم امكان أخذها فيه كيف يتمسك باطلاقه  
لنفي اعتباره ولو كان الاطلاق في مقام البيان ، والى ذلك اشار الشيخ  
الانصاري ( قدس سره ) بقوله : ( وليس هذا تقييداً في دليل تلك العبادة  
حتى يرفع باطلاقه ) واما البراءة فجربانها لنفي اعتباره محل منع إذ جربانها  
مشروط بما يمكن وضعه وقد عرفت ان مثل نية الوجه لا يمكن وضعها فلا يمكن  
رفعها فمع الشك في اعتبار مثل ذلك فالمرجع قاعدة الاشتغال لرجوع الشك الى  
الشك في الخروج عن العهدة وشغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني .

ولو قلنا بجريان البراءة في الاقل والاكثر الارتباطيين لما عرفت من ان  
المقام من الشك في الطاعة والعقل يستقل باتيان كماله الدخول في الغرض والى  
ذلك أشار الشيخ الانصاري ( قدس سره ) بقوله : ( الاصل عدم سقوط الغرض إلا  
باتيان كل ما شك في الاعتبار ) ولكن لا يخفى انه وان لم يمكن التمسك بالاطلاق  
اللفظي فيمكن التمسك بالاطلاق المقامي لنفي اعتبار ما شك في اعتباره .

وحاصله ان المولى إذا كان في مقام بيان ماله الدخول في الغرض وسكت  
عما شك في اعتباره فقد دل على عدم اعتباره على انا ذكرنا سابقاً في مبحث  
التعبد والتوصلي انه يمكن التمسك باطلاق الخطاب لنفي ما شك في الاعتبار بتقريب  
ان الانشاء الواحد كما يمكن ان ينحل الى انشاءات متعددة في عرض واحد

يمكن ان ينحل الى انشاءات متعددة طويلة بعضها محقق الآخر بان ينحل الى  
 طليين أحدهما متعلق بذات الفعل والآخر متعلق بالفعل مع الدعوة فحينئذ يمكن  
 التمسك باطلاق الخطاب لنفي ما شك في اعتباره وكون عدم قابلية مثل تلك  
 القيود اعتبارها في المتعلق لا ينافي امكان اخذها في الارادة التي سعتها وضيقها  
 تابعة للمصلحة القائمة بالمتعلق ، وبعبارة اخرى ان المتعلق وان لم يمكن اعتبار  
 هذه الامور فيه حتى يؤخذ باطلاقه إلا انه من ناحية الارادة التابعة للمصلحة  
 القائمة في المتعلق قابل للاطلاق والتقييد فيمكن التمسك باطلاق الخطاب لنفي  
 اعتبار تلك الامور في المصلحة إذ لو كان له الدخول في المصلحة لزم اعتباره في  
 الارادة فيلزم على المولى بيانه باخذه في حيز الخطاب فمن عدم أخذه في حيز  
 الخطاب دل على عدم اعتباره وبيان آخرانه وان لم يمكن أخذ مثل دعوة الامر  
 في المتعلق إلا انه مأخوذة بنحو نتيجة التقييد لان اعتبارها في الغرض يوجب  
 ان يكون المتعلق حصاة غير مطلقة ولا مقيدة بل توأم مع القيد لكون سعتها  
 وضيقها يتبع الغرض فع الشك في اعتبار مثل تلك القيود في الغرض يوجب  
 الشك في سعة المتعلق وضيقه فيمكن لنا التمسك باطلاق الخطاب لعدم اعتباره في  
 الغرض وتكون الحصاة حينئذ لها سعة بنحو يشمل حال فقد تلك الامور هذا  
 لو احرز ان المولى في مقام البيان ، واما لو شك في كونه في مقام البيان فلا  
 يمكن التمسك بالاطلاق بجميع اقسامه فيرجع الامر الى الاصول الجارية في المقام ،  
 فقيل يرجع الى البراءة ان كانت القيود يمكن أخذها في المتعلق لتحقيق شرط  
 جريان البراءة وهو ان تكون قابلة للوضع تكون قابلة للرفع فيكون المورد حينئذ  
 من باب الاقسل والاكثر الارتباطيين بتقريب ان الامر ينسبط على اجزاء

المتعلق ومع الشك في تعلق الأمر بالجزء المشكوك يكون من الشك في التكليف وهو مجرى للبراءة ، وأما إذا لم يمكن أخذ تلك القيود في المتعلق وأنها داخلة في الغرض فالشك في اعتبار شيء في الغرض يكون من قبيل الشك في المسقط والخروج عن صفة التكليف فيكون من الشك في المكلف به ، ومن الواضح أنه من موارد قاعدة الاشتغال واسكن لا يحنى أنه بناءً على ما هو المختار من إمكان أخذها بنحو نتيجة التقييد بأن يكون لها الدخول في الغرض وهو يوجب ضيقاً في المتعلق بنحو يكون المتعلق حصّة توأماً مع القيد لا مطلقة ولا مقيدة وحينئذ تكون في العهدة نفس تلك الحصّة التي هي تؤأم مع القيد فمع الشك في اعتبار ماله الدخول في الغرض فيشك في كون الذي صار في العهدة هل هو نفس الذات فقط أو الذات التي هي تؤأم مع القيد فيستقل العقل باتيان ما تم فيه البيان وهو نفس الذات عارية عن القيد وأما وجوب اتيان شيء زائد فإصالة البراءة تنفيه فيكون المقام من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين لا من باب التعيين والتخير حتى يقال بأن العقل مستقل بجريان الاشتغال الحاكم بوجوب الاتيان بالتعيين . هذا وبعض الاعظم ( قدس سره ) ادعى صدم كفاية الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي بتقريب ان لطاعة مراتب أربعة طولية الامتثال التفصيلي والامتثال الاجمالي والامتثال الظني والامتثال الاحتمالي ولا تصل النوبة الى الامتثال الاحتمالي الا بعد تعذر الامتثال الظني وكذا الظني لا تصل النوبة اليه إلا بعد تعذر الاجمالي ، وكذا الاجمالي لا تصل النوبة إلا بعد تعذر التفصيلي ، وعليه ينشأ بطلان عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد واستدل على ذلك بأن حقيقة الاطاعة هو انبعاث العبد نحو بعث المولى

بحيث يكون الباعث والمحرك للاتيان بالعمل هو نفس أمر المولى وفي الاجمالي لا يتحقق إذ الباعث للاتيان بكل واحد من الطرفين ليس الا احتمال تعلق الأمر وهو وان كان ذلك نحو من الاطاعة إلا انه متأخر بحسب الرتبة عن الامتثال التفصيلي .

وبالجملة العقل يستقل في مقام الاطاعة انه مع التمكن من العلم التفصيلي انه يقدم على الامتثال الاحتمالي لعدم الانبعاث عن أمر المولى حيثئذ بل ينبعث عن احتمال الأمر ومع حصول الشك في تحقق الاطاعة فالمرجع الى قاعدة الاشتغال ثم قال ( قدم ) ان هذا الذي ذكر فيما إذا تردد بين متباينين بنحو يكون الاحتياط مستلزماً للتكرار واما اذا لم يستلزم التكرار بان تردد بين الاقل والاكثر كالشك في وجوب السورة أو جلسة الاستراحة فان الأقوى عدم وجوب ازالة الشبهة بالامتثال التفصيلي فانه يكفي في ازالتها بالامتثال الاجمالي مع التمكن منها بالعلم او الاجتهاد لا يمكن قصد التفصيلي بامتثال الأمر المتعلق بالصلاة مثلاً وان لم يعلم بوجوب الجزء المشكوك واسكن لا يخفى انه لا دليل على ما ذكره من طولية الراتب على ان الانبعاث والمحركية في الامتثال الاجمالي ليس هو الاحتمال وانما المحرك فيه هو نفس الأمر (١) .

(١) وببيان آخر ان المحرك بالذات هي الارادة النقدية بوجودها في مقام النفس إذ لا يعقل ان يكون المحرك هي مطابقتها لما في الخارج إذ ذلك من الدواعي الذاتية وانما المطابقة من الدواعي العرضية فمع عدم المطابقة يكون الانبعاث عن مجرد التصور ومع المطابقة تكون اطاعة حقيقية تنبثق عن نفس البعث الذهني الا انه بالمطابقة تكون من الداعي العرضي فالتيان بالمحتملين ينبعث-



وبالجملة الامر الجزمي في الاجمالي هو المحرك والاحتمال مقدمة لتطبيق ما يدعوه جزما على مسورده لانه يدعو الى الاتيان فعليه يكون المقام من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر لا من قبيل التعيين والتخير لكي يقال بوجود التعيين على ان المتعلق بالكل هو المتعلق بنفس الاجزاء فالمحرك لكل جزء هو الامر الضمني فعليه بالنسبة الى الجزء المشكوك يكون احتمال الامر النفسي لا نفس الامر . وبالجملة لا فرق بين ما استلزم التكرار وعدمه فما ذكر من التفصيل محل منع وليس في البين غير احتمال اعتبار نية الوجه في الامتثال وقد عرفت انها غير معتبرة الاطلاق المقامي بل واطلاق الخطاب ومع الشك فالرجع البراءة .

فانقدح مما ذكرنا عليه العلم الاجمالي لتنجز التكليف بالنسبة الى الموافقة القطعية كما هو علة بالنسبة الى المخالفة القطعية بنحو لا تجري الاصول في اطرافه ولو كانت غير معارضة إلا بنحو جعل البطل فتكون جارية في مقام الفراغ كما تجري في مقام الفراغ من التكليف المنجز بالعلم التفصيلي إذ لشارع التصرف في مقام الفراغ بان يجعل مفرغا تعبديا شرعيا كما هو قضية قاعدي التجاوز والفراغ ، فعليه يجب الاتيان بجميع أطراف العلم الاجمالي لتنجز التكليف به من غير فرق

— عن شخص البحث على ان انطباق عنوان الانقياد نحو اسم المولى من المناوين —  
الحسنة المنطبقة على كل واحد من المحتملين من دون دخل للتمكن من الامتثال وعدمه إذ من الواضح ان عنوان التمكن من الامتثال التفصيلي لا يوجب قبسح الامتثال الاجمالي ولا عدم التمكن يوجب حسنه مضافا الى ان الانبعاث تفصيلا ان احتمل دخله في الامتثال فيمكن رفعه بالبراءة لو لم يمكن التمسك له بالاطلاق وان لم يحتمل دخله فيمكنه يقطع بسقوط الغرض بمجرد الموافقة الاجالية فع القطع بالسقوط لا يوجب التمسك بالاشتغال كما لا يخفى .

بين أن يكون المعلوم بالاجمال عنواناً معيناً كالعلم الاجمالي المتعلق بنجاسة أحد الاناثين أو بين عنوانين مختلفي الحقيقة كالعلم الاجمالي المتعلق بنجاسة هذا الاناء أو غصبيته لوجود مناط حكم العقل بالتنجز في الصورتين ، فان ملاكه هو العلم بالالتزام المولوى بلا دخل للخصوصية فاذا لم يكن في كشفه عن الالتزام للمولوي قصور فيتحقق موضوع حكمه بالاشتغال .

ودعوى ان حرمة التصرف في الغصب منوطة بالعلم لا من لوازم الغصب الواقعي فلا يحدث حينئذ التكليف الفعلي على كل تقدير لفرض ان التكليف بحرمة التصرف الغصبي معلق على العلم بالغصبية وحيث لا علم فلا حرمة بالتصرف الغصبي ، واما النجاسة فانها وان كانت شرطاً واقعياً إلا انه من الشك البدوي الذي هو مجرى البراءة ممنوعة بمنع تعليق حرمة الغصب على العلم بل الغصبية من الشرائط الواقعية كالنجاسة (١) ولا ينافي كون المكلف تصح صلاته مع الجبل

(١) ظاهر الاصحاب ان الغصب شرط علمي بخلاف النجاسة فانها شرط واقعي فحينئذ لم يعلم بتوجه خطاب لا تغصب ، فيبقى خطاب اجتناب عن النجاسة ينفي بالاصل فتجري اصاله الطهارة فعليه يصح الوضوء بهذا الماء ولكن لا يخفى انه بالنسبة الى شرب هذا الماء لا يجوز للعلم بانه اما نجس أو مقصوب من غير فرق بين كون النجاسة والغصبية من الجهات التعليقية او من الجهات التقييدية غاية الامر انه على الاول تكون الحرمة معلومة بالتفصيل ، وعلى الثاني تكون الحرمة معلومة بالاجمال هذا بناءً على ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجز فواضح ، واما بناءً على ان منجزيته لأجل تعارض الاصول وتساقطها . فنقول بناءً على جريان اصاله الجرمة في الاموال فواضح انه لا يجوز شرب الماء كالمسابق لانحلال العلم الاجمالي باعتبار جريان الاصل المثبت في طرف —

بالنفسية إذ ذلك معذور في حال الجهل لاشمال المآتي به على المصلحة لعدم تأثير — والنافي وهو قاعدة الطهارة في الطرف الآخر وكذا لا يجوز الشرب لو قلنا بجريان اصاله الحل في الاموال لتعارض اصاله الحل مع اصاله الطهارة فيتسافطان فلم يكن لنا مسوغ لجواز الشرب .

وبالجملة لا يجوز الشرب على جميع المباني ، واما بالنسبة الى الوضوء فبناء على انحلال العلم الاجمالي بجريان اصاله الحرمة في الاموال فلا يجوز التوضؤ بالماء المشكوك نجاسته وغصبيته لأجل حرمة التصرف ، واما بناء على جريان اصاله الحل وعدم جريان اصاله الحرمة في الاموال فان قلنا بان سقوطها بالمعارضة مع اصاله الطهارة بالنسبة الى الشرب يوجب سقوطها بالنسبة الى بقية الآثار التي منها الوضوء ولا يلزم فلا يجوز التوضؤ من هذا الماء واما بناء على ان المعارضة كانت بالنسبة الى الشرب من سقوطها بالنسبة الى الشرب السقوط بالنسبة الى بقية الآثار فيخيل لادب من ملاحظة اصاله الحل مع قاعدة الطهارة في بقية الآثار كالوضوء فهل تحصل معارضة بين اصاله الحل وبين اصاله الطهارة بالنسبة اليه ربما يقال بحصول المعارضة إذ بجريانهما تلزم المخالفة القطعية ولازم ذلك التساقط فلا يحصل شرط صحة الوضوء من اباحة الماء وطهارته الا ان يقال انه من شرائط تأثير العلم الاجمالي في التنجيز ان يكون كل واحد من طرفيه على تقدير كونه هو المعلوم بالاجمال تكليفاً الزامياً على نحو جرت الاصول تكون مخالفة قطعية للتكليف الزامى المعلوم وجوده بين الاطراف ولا يختص ما ذكر من الشرط بمن يقول بان منجزيته لأجل التعارض الموجب للتساقط بل يلزم به حتى من يقول بانه علة تامة للتنجيز لا من جهة التعارض فما نحن فيه لم يتحقق فيه هذا الشرط اذ الغصبية ولو كانت ذا تكليف الزامى الذي هو وجوب الاجتناب الا ان الطرف الآخر وهو النجاسة ليس له اثر في افساد الوضوء وليس ذلك بتكليف الزامى وانما هو حكم وضعي لم يستتبع —

المفسدة الغالبة بناءً على الامتناع وتغليب جانب المفسدة لأجل معذورية الجاهل وكيف كان فيجب ملاحظة العلم الاجمالى بعد ان عرفت انه علة في مقام

— التكليف الزامى كما هو كذلك بالنسبة الى الغصبية فعليه لا يكون العلم الاجمالى الردد بين نجاسة الماء وغصبيته مؤثراً في التنجز لكي لا يجوز الوضوء بل القول بجواز الوضوء من هذا الماء لا محذور فيه لقاعدة الطهارة ولا يعارضها اصاله الحل من جهة احتمال الغصبية إذ لا يلزم من الجمع بينهما مخالفة قطعية لتكليف منجز اذ اقصى ما يلزم فساد الوضوء لو صادف كونه نجساً وهو ليس بحكم تكليفى فلم يبق إلا احتمال حرمة الوضوء لاجل الغصبية وبحريان اصاله الحل لا يكون النصرف في الوضوء حراماً .

ودعوى ( انه يوجد تكليف الزامى من جهة النجاسة وهو الامر بوجوب الوضوء أو بوجوب الوضوء من ماء آخر فمع التعارض والتساقط لا يجوز الوضوء من هذا الماء ممنوعة ) بان هذا التكليف سابق على العلم الاجمالى كما ان الوجوب الشرطى الذى هو طهارة ماء الوضوء الذى مرجعه الى ان وجوب الوضوء بالماء الطاهر الذى هو موجود قبل العلم وبعده فانه قبل الابتلاء بهذا الماء كان يجب عليه ان يتوضأ بماء طاهر وكذا بعد ابتلائه فعند الابتلاء لم يحدث عنده إلا احتمال تكليف بالاجتناب لاحتمال كونه مغسوباً فلا يكون هذا العلم الاجمالى محدثاً لتكليف على كل تقدير فلذا لا يكون منجزاً لما هو معلوم ان تنجزه فيما اوجب تكليفاً زامياً على كل تقدير .

ودعوى ( انحلال العلم الاجمالى لاجل جريان الاصل المثبت وهو استصحاب بقاء الامر وبقاء الحدث فيفسد الوضوء فيرجع في الطرف الآخر الى البراءة بعد سقوط اصاله الحل واصالة الطهارة للمعارضة فيجوز حينئذ التعرف ممنوعة ) بان الاصول اذا كانت في مرتبة واحدة وحصلت المعارضة —

التعجيز في الموافقة القطعية والمخالفة القطعية ما لم يستلزم مخالفة العلم التنصيفي فلا يجب العمل به في مورد المخالفة لما هو معلوم انه يستحيل النع عن العمل بالقطع وما توهم من ان ظاهر النع فلا بد من حمله على ما لا ينافي وجوب العمل على مقتضاه كالفروع التي ذكرها الشيخ الانصاري ( قدس سره ) التي منها ما لو اودع شخص درهما وشخص آخر درهمين عند ثالث فتلف أحدهما يعطى لصاحب الدرهمين درهم واحد والدرهم الآخر ينصف بينهما (١) فلو انتقل النصفان الى ثالث ببهة ونحوه

— بينهما تسقط باجمعهما ولا يقال بان المعارضة بين بعضها ويبقى الباقي سليما عن المعارض فان القلة والكثرة لا اثر لها مع كونها في مرتبة واحدة كما فيما نحن فيه ففي محتمل الغصبية تجري قاعدة الحل والبراءة الشرعية وفي محتمل النجاسة تجري ثلاثة من الاصول قاعدة الطهارة والحل واصالة البراءة وحيث انها كلها في مرتبة واحدة لذا تسقط بالمعارضة واما بقية الآثار من ازالة الحبث والتبريد فكالوضوء من غير فرق بينهما كما انه لا ينبجس ملاقيه على جميع المباني لجريان استصحاب الطهارة في الملاقى ( بالكسر ) ان كانت له حالة سابقة أو قاعدة الطهارة ان لم يكن له حالة سابقة وكلاهما يجريان من دون معارض إذ مع التعارض في جريانهما في الملاقى بالفتح ويحكم بتساقطها فليس ذلك هو الحكم بنجاسته ليحكم بتنجيس ملاقيه وان لم نقل بالتعارض فقاعدة الطهارة تجري في الملاقى بالفتح ويحكم بطهارة ما يلاقيه فافهم وتأمل .

(١) لا يخفى ان الاصحاب حكموا بتنصيف الدرهم بين صاحب الدرهم

وبين صاحب الدرهمين لقاعدة العدل والانصاف إذ هي قاعدة عقلانية ممضاة من قبل الشارع في جملة من الموارد التي هي نظير المقام كما لو تداوى شخصان في مال واحد وكان المال تحت يدهما أو أقام كل واحد منهما البيئة أو لم يتمكنوا -

واشترى بمجموعها جارية يعلم تفصيلا بعدم دخولها في ملكه لان بعض ثمنها ملك الغير قطعا فلا يجوز وطئها والنظر اليها وقد ذكرت لذلك وجوه كالصالح

- من اقامة البينة وحلفا أو نكلا فقي جميع تلك الموارد الشارع حكم بالتنصيف للمال بينهما أو من باب الصالح القهري بان يكون المورد بحسب نوعه موردا للترافع فالشارع حسبا لمادة النزاع حكم بالتنصيف . وكيف كان بقاعدة العدل والانصاف أو من باب الصالح القهري يملك النصف بحكم الشارع واقعا فمع ملكيته واقعا لا مانع من اجتماع النصفين عند ثالث إذ الحكم بالتنصيف يغير الواقع فلا يحصل العلم التفصيلي بعدم وصول المال من صاحبه . نعم لو قلنا بان تلك الاحكام ظاهرية لا تغير الواقع فيلزم العمل على مقتضى العلم الاجمالي ما لم يحصل مخالفة للعلم التفصيلي إذ ادلة التنصيف اعادات على جواز التنصيف لا جواز تصرف الشخص الثالث في مجموعها إذ ذاك مخالفة للعلم التفصيلي وقد يقال بان الاجمال في المتعلق يغير الحكم واقعا فيلزم بالمقام بالشركة والاشاعة بتقريب ان الاجمال المتحقق في الاموال كخلط من حنطة بمنين توجب الاشاعة اذ الملكية لما كانت متعلقة بخصوصية معينة قبل الخلط وبالخلط تبطل تلك الملكية القائمة بالخصوصية فاذا خرجت تلك الخصوصية الافرازية عن كونها متعلقة للملك فتحصل الاشاعة والاشتراك ويكون خلط الدرهم مع الدرهمين كخلط المن بالمنين فعليه لا بد من التقسيم حسب نسبة المالين فيعطى لصاحب الدرهم ثلث الدرهمين ولصاحب الدرهمين ثلثاهما إذا ورد في درهم الودعي من تنصيف الدرهم بين صاحب الدرهم وبين صاحب الدرهمين فهو محمول على عدم الخلط كما هو قضية اشتباه المالين وعدم تمييز أحدهما عن الآخر من دون خلط فالحكم بالتصالح أو القرعة ولكن لا يخفى ان المقام اجنبي عن باب الامتزاج ولو كان منه لم ان يحكم الاصحاب بالتثليث مع انهم حكموا بالتنصيف -

القهرى أو التنصيف إلا أنها إنما تصحح جواز انتقال كل من النصفين للشخص الثالث ما لم تستلزم مخالفة للعلم التفصيلي اذ النص إنما ورد على جواز التنصيف لا في جواز تصرف الشخص الثالث في مجموعهما لكون ذلك مخالفة للعلم التفصيلي ولو ورد دلائل يدل على جواز المخالفة له لا بد من حمله وتأويله إذ لا يعقل النع عن حجيته وكذا لو اختلف المتبايعان في الثمن وانفقا على الثمن ووقوع البيع مثلا اتفقا على ثمن معين كعشرة دنانير واختلفا في الثمن هل هو العبد أو الجارية ؟ فإنه يحكم بالانقاسخ لو تخالفا مع عدم اليقنة لاحدهما فيرد كل الى مالكة السابق فلو انتقل العبد والجارية الى شخص ثالث فيعلم بعدم جواز التصرف باحدهما لكون احدهما ملكا للمشتري يقينا فان الحكم بالانقاسخ لو قلنا بأنه يصحح النقل لثالث ما لم يستلزم مخالفة للعلم فلا يجوز لثالث التصرف إذ عدم جواز مخالفة العلم ولو اجمالا ضرورى .

ومنها ما لو تردد بين مكلفين كواجدى النني في الثوب المشترك فأنما

— ولم يحكموا بالقرعة وسر ذلك تقديم جانب الموافقة القطعية في الجملة مع المخالفة القطعية على المخالفة والموافقة الاحتماليتين في باب الاموال .

بيان ذلك ان في القرعة يحتمل وصول تمام المال الى المالك ويحتمل عدم وصول تمامه اليه وفي التنصيف يعلم بوصول بعض المال الى صاحبه فالشارع لاحظ وصوله الى المالك الاصلى ولو بعرضه وقدمه على ما يحتمل عدم الوصول اصلا ويكون من قبيل صرف شيء من المال لوصوله الى المالك على ان القرعة موهونة لكثرة التخصيص الوارد عليها فلا يجوز الاستناد اليها ما لم ينجرر باستناد الاصحاب اليها فكيف في المقام الذي اعرض فيه الاصحاب عنها وحكموا بالتنصيف فلا تغفل .

نمنع ما اذا كان أحدهما مورداً لتكليف الآخر من غير فرق بين ان يحصل له العلم التفصيلي بتوجه خطاب له كافتداء أحدهما بالآخر في الصلاة للقطع حينئذ يطلان صلاته اما لأجل صلاة نفسه لكونه جنباً واقعاً أو لأجل صلاة امامه إلا أن نقول بان صحة صلاة الامام ظاهراً توجب صحة صلاة المأموم واقعاً او يحصل له العلم بتوجه احدي الخطابين كحمل أحدهما الآخر ودخوله المسجد فانه يعلم بتوجه أحد التكليفين من حرمة الدخول أو الادخال ، واما إذا لم يكن أحدهما مورداً للآخر فيجب عمل كل على تكليف نفسه حسب مقتضى جريان الاصل في حقه . واما الكلام في الحثي فالظاهر انه يجب عليها الاحتياط لانها تعلم بتوجه خطاب اما خطاب الرجال أو خطاب النساء  
 هذا تمام الكلام في المقصد الاول في القطع والحمد لله  
 اولاً وآخر وظاهراً وباطناً .



## (١) المقصر الثاني في الظن

وفيه مباحث

الاول في امكان التعبد به فنقول : المراد من الامكان هو الامكان الوقوعي أي مالا يلزم من التعبد به محال في قبال الاستحالة الوقوعية أي ما يلزم

(١) لا يخفى ان الحجية ليست من لوازم الظن لا بنحو العلية ولا بنحو الاقتضاء اما كونها ليست بنحو العلية فواضح اذ ذلك ملازم لطريقته الذاتية كالقطع ومعلوم انه لا تحقق له إلا في القطع فلذا حكم العقل بوجوب متابعة القطع دون غيره . ودعوى ان العقل يحكم بوجوب اتباع القطع لوجوب دفع الضرر المقطوع كذلك يحكم العقل بوجوب اتباع الظن لوجوب دفع الضرر المظنون ممنوعة بان العقل إنما حكم بوجوب اتباع القطع لكون طريقته ذاتية الموجب لحكمه باستحقاق العقاب وليس كذلك في الظن فلا يحكم العقل باتباعه نعم لو ثبت حجيته بدليل ولو كان بدليل الانسداد فالعقل يحكم باتباعه بمناط وجوب دفع الضرر المظنون بناءً على ان العقاب على مخالفة الواقع ، واما بناءً على مخالفة الحجة فالعقاب يكون بمناط دفع الضرر المقطوع لا الضرر المظنون ، واما بنحو الاقتضاء فالوجدان حاكم بانه ليس فيه اقتضاء للحجية بمعنى انه لو لم ينسج من العمل به فهو حجة بل حجته تحتاج الى جمل ولو كانت مقدمات دليل الانسداد بناءً على تقريرها بنحو الحكومة ، قال المحقق —

من التعبد به استحالة وقوعية كالزوم اجتماع الضدين وليس المراد من الامكان هو الاحتمال كما هو المراد من قول الشيخ الرئيس كلما قرع صمك فذره في بقعة الامكان ما لم يذك قائم البرهان ) لما هو معلوم ان الاحتمال أمر محقق تكويني

— الخراساني في كفايته ما هذا لفظه : ( انه لا ريب في ان الامارة غير العملية ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العملية بل مطلقا وان ثبوتها لها تحتاج الى جعل او ثبوت مقدمات وطرو حالات موجبة لافتضاءها الحجية عقلا بناءً على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة وذلك لوضوح عدم افتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك ) إلا انه يمنع كون تقرير دليل الانسداد بنحو الحكومة موجباً لحجية الظن إذ التقرير على نحو الحكومة يوجب تضيق دائرة الاحتياط في مقام العمل بان يؤخذ بالظن ويترك المشكوكات والمظنونيات فحينئذ لا مانع من دعوى كون حجية الظن منوطة بالجعل الشرعي ولولا الاستكشاف من دليل الانسداد من غير فرق بين مقام الثبوت ومقام السقوط.

ودعوى جواز الاكتفاء بالظن بالفراغ في مقام السقوط كما ينسب الى بعض المحققين في غير محله إذ لازمه الاكتفاء بالامتنال الاحتمالي عن الامتنال التفصيلي مع انه لا يلتزم به أحد إذ شغل الدمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني . نعم يمكن تأويل كلامه بأنه ناظر الى مقام تعذر التمكن من الامتنال التفصيلي فله مجال للقول بالاكتفاء بالامتنال الظني على ان مرحلة السقوط أجنبية عن مرحلة مقام الحجية لما عرفت ان مقام السقوط إنما هو بعد مقام الثبوت ظاهري معنى للقول بأنه حجة في مقام السقوط الا بمعنى كفاية الفراغ الجملي التعبدي وذلك لا بد أن يكون للجعل الشرعي إذ لا يعقل ان يكون المظنون مفرغاً من دون جعل شرعي بكونه مفرغاً فلا تغفل .

غير قابل للنزاع كما انه ليس المراد من الامكان الذاتي في قبال الاستحالة الذاتية اذ التعبد بالظن ليس مما يحكم العقل باستحالته بمجرد تصوره كما في تصور اجتماع النقيضين أو الضدين كما أنه ليس المراد من الامكان التشريعي وبقايله الامتناع في عالم التشريع كما ادعاه بعض الاعاظم بتقريب أن التعبد بالامارة يوجب تفويت المصلحة والالقاء في الفسدة أو وجوب ما هو حرام أو حرمة ما هو واجب ، فإن هذه المحاذير راجعة إلى عالم التشريع وليست راجعة الى عالم التكوين لكي يكون المراد من الامكان التكويني ففيه ان هذه المحاذير وان كانت راجعة الى عالم التشريع إلا انه لا يخرج الامكان والاستحالة من التكوين على أن محذور اجتماع الضدين او صدور القبيح من الحكيم كمثل نقض الغرض راجعة إلى عالم التكوين فعليه لا يخرج الامكان والاستحالة في المقام عن الامكان التكويني لمجرد كونه موضوعاً لأمر تشريعي . وكيف كان فقد عرفت أن النزاع في المقام هو في امكان وقوع التعبد بالظن الذي هو عبارة عما لا يلزم من وقوع التعبد به محال ، وبقايله الامتناع الوقوعي الذي يكون بنفسه ليس محالاً ولكن من وقوعه يستلزم المحال كمثل اجتماع الضدين ، فإن وجود أحد الضدين في ظرف وجود الضد المقابل في ذاته ليس محالاً ولكنه يستلزم المحال فرجع النزاع إلى ان وقوع التعبد بالظن يلزم المحال مطلقاً كاجتماع الضدين ، او بالنسبة إلى صدوره من الحكيم يكون محالاً لكونه يلزم من وقوع التعبد بالظن تحليل الحرام أو تحريم الحلال أم لا قيل بامتناعه لوجهين :

الأول لو جاز التعبد بخبر الواحد في الاخبار عن النبي ( ص ) لجاز التعبد به في الاخبار عن الله تعالى والتالي باطل اجماعاً .

الثاني أن التعبد به موجب لتحريم الحلال وتحليل الحرام وقد اجاب الشيخ ( قدس سره ) عن الأول بأن الاجماع يدل على عدم الوقوع لا على الامتناع مضافاً الى ان عدم الجواز قياساً على الأخبار عن الله تعالى بعدم تسليم صحة الملازمة انما هو فيما إذا بنى تأسيس الشريعة اصولاً وفروعاً على العمل بخبر الواحد لا مثل ما نحن فيه مما ثبت أصل الدين وجميع فروعها بالأدلة القطعية لكن عرض اختفاؤها في الجملة من جهة الموارد واخفاء الظالمين للحق ، ولكن لا يخفى ما فيه ، إذ المانع من العمل بخبر الواحد في اصول الدين وجود جهة مقبحة بنحو لا يصدر من الحكيم فينشد لا يفرق بين ما بني عليه تأسيس أصل الشريعة وبينما ثبتت الشريعة بأصولها وفروعها إلا أنه عرض عليها اخفاء بعض الظالمين ، فلذا الأولى في الجواب انه لا تلازم بينهما إذ الفرق في ان الاخبار عن الله تعالى وعن نبوة النبي ( ص ) إنما يكون بتوسط الوحي ونحوه وذلك لا يكون إلا ممن كان نبياً من الله سبحانه بخلاف الأخبار عن النبي ( ص ) والأئمة ( عليهم السلام ) في الحكم التكليفي ، فانفاقهم على منع التعبد بخبر الواحد في الاخبار عن الله تعالى ونبوة النبي ( ص ) لا يلزم منع العمل بخبر الواحد في الاخبار عن النبي ( ص ) والأئمة ( ع ) في الأحكام لما عرفت من الفرق بينهما واستدل المشهور على الامكان باننا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال واعترض على ذلك الشيخ ( قدس سره ) بأن القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على احاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمه بانفائها وهو غير حاصل فيما نحن فيه ولكن لا يخفى فإنه قد يحصل القطع للشخص باعتبار غفلته عن بعض الجهات المؤثرة في الحسن والقبح فلا يرى إلا الجهة التي يذكرها

الخصم ، فحينئذ من إبطال تلك الجهة يحصل له القطع بعدم الحالية ومن هنا لا مانع من ادعاء ان نفس احتمال الامكان وعدم دليل يدل على الاستحالة يدل على كونه ممكناً وبذلك استدلال الشيخ الانصاري ( قدس سره ) على كون التعبد ممكناً ما هذا لفظه : ( باننا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب استحالة وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان ) .

وبيانه أن بناء العقلاء جرى على كون الشيء ممكناً من جهة كونه محتملاً ولا دليل يدل على استحالة ، وهذا اصل عقلائي يجري في كل ما شك في امكانه وامتناعه ، وقد اعترض على ذلك الاستاذ في الكفاية بعدم حصول الحكم الجزمي مع احتمال الامتناع ومنع تحقق سيرة العقلاء على ترتيب آثار الامكان عند الشك فيه ومنع حجيتها لو سلم ثبوتها اعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها والظن بها لو كان . فالكلام الآن في امكان التعبد به وامتناعه ولكن لا يخفى اما أولاً فإن كلام الشيخ ليس في مقام حصول الحكم الجزمي بل حسبما عرفت ان نفس احتمال الامكان وعدم دليل يدل على استحالة يدل على الامكان بمعنى انه يترتب عليه آثار الامكان مع احتمال الاستحالة ، واما ثانياً فاشكال عدم تحقق السيرة أولاً دليل على اعتبارها فلا يرد إلا إذا كان مراد الشيخ تحقق السيرة على الامكان مطلقاً ، واما لو كان مراده ان العقلاء لا يعتنون باستحالاته كما لو ورد دليل عام وشك انه ناشيء عن مصلحة لكي يكون الحكم من الشارع الحكيم ممكناً أو أنه ليس فيه مصلحة لكي يكون مستحيلاً فمن الواضح انه يؤخذ بظهور الدليل في كونه ممكناً وينفي احتمال الاستحالة ، وفي مقامنا لو خيلنا وانفسنا لا نجد في عقولنا بما يوجب الحكم باستحالاته ، وعلى مثل هذا

جرت السيرة العقلانية .

واما الوجه الثاني من القول بالامتناع فقد اجاب الشيخ الانصاري (قده) عنه بما حاصله ان الخصم اما ان يدعي الامتناع في صورة الانفتاح او في صورة الانسداد ، وعلى الثاني فأما أن يكون عند قيام الامارة ذوي أحكام فلا محيص من ارجاعه إلى مالا يفيد العلم من الاصول والامارات الظنية إذ المفروض انسداد باب العلم وان لم يكن ذوي أحكام فلا يلزم منه تحليل الحرام أو تحريم الحلال إذ لا حلال ولا حرام هناك فهي كالمسألة بانتفاء الموضوع ، وعلى الأول فلا ضير في ان تكون قيام الامارة محدثاً لمصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع ، ولكن لا يخفى انه على فرض تمامية مقدمات الانسداد فلا معنى للرجوع إلى الأصول والامارات بل المرجع الى الظن بحكم العقل وان لم تتم مقدمات الانسداد فالمرجع قبح العقاب بلا بيان التي هي البراءة العقلية فأين يلزم من التعبد بالظن تحليل الحرام وتحريم الحلال .

وكيف كان فمحذور تحريم الحلال وتحليل الحرام هو المنسوب الى ابن قبة وقد عبر عنه بمبارات مختلفة مثل اجتماع الثلثين فيما لو أصاب ، والضدين فيما لو أخطأ واجتماع الارادة والكراهة والمصلحة والمفسدة ومثل تفويت المصلحة والابقاء في المفسدة ومثل نقض الفرض ولا يخفى انه لا تتأني هذه المحاذير على الطوبقية في ظرف الانسداد إذ الطوبقية ليست إلا تنجيز الواقع عند الاصابة والعنصرية عند الخطأ فلا يحصل من قيام الامارات انشاء حكم لكي يلزم تحليل الحرام أو تحريم الحلال أو اجتماع الثلثين أو الضدين كما ان نقض الفرض وتفويت المصلحة يكون في فرض الانسداد أمراً قهرياً بسبب جريان البراءة فلا يستند

الى التعبد بالامارة وهكذا لا يلزمان على الموضوعية لفواتهما بسبب البراءة . نعم يتوجه -هـ- محذور اجماع المثليين أو الضدين على الموضوعية .

واما في صورة الانفتاح والتمكن من العلم ولو بالسؤال عن المعصوم (ع)

فعلى الموضوعية تتوجه -هـ- جميع تلك المحاذير ، واما على الطريقية فلا تتوجه إلا محذور تفويت المصلحة ونقض الغرض وقد ادعى بعض الأعظم ( قدّه ) عدم لزوم ذلك بتقريب ان المراد من انفتاح باب العلم هو امكان وصول المكلف إلى الواقع ولو بالسؤال عن الامام لا فعلية الوصول (١) فحينئذ يمكن أن تكون

(١) ثم لا يخفى انه بعد ما ذكر ( قدّه ) المراد من انفتاح باب العلم هو امكان الوصول لا فعلية الوصول قال لاملزمة بين الانفتاح وبين عدم الوقوع في خلاف الواقع إذ يمكن أن تكون الامارات الظنية في نظر الشارع كالاسباب المفيدة للعلم التي يعتمد عليها الانسان من حيث الاصابة والخطأ بقدر اصابة العلم وخطأه فلا يلزم محذور من التعبد بالامارات الغير العلمية لعدم تفويت الشارع من التعبد بمصلحة على العباد ، ثم قال فما يظهر من الشيخ ( قدّه ) من الاعتراف بالقبح في صورة الانفتاح ليس في محله لما عرفت من امكان أن تكون الامارات الغير العلمية من حيث الاصابة والخطأ كالعلم بل الطرق المبحوث عنها في المقام كلها طرق عقلائية عرفية وتلك الطرق من حيث الاتقان عند العقلاء كالعلم من حيث الاصابة والخطأ والشارع قرر العقلاء على الأخذ بها ثم قال ( قدّه ) ومن ذلك يظهر انه لاوجه لتكثير الاقسام من كون الامارة غالب المصادفة أو دائم المصادفة أو أغلب مصادفة من الأسباب المفيدة للعلم مع ان المدار على كون الامارة من حيث الاتقان كالعلم ، ولا سبيل الى دعوى كون الامارة أكثر خطأ من العلم انتهى . وقد اعترض عليه بعض في شرحه -

الامارات الظنية من حيث الاصابة والخطأ مثل اصابة العلم وخطأه فلا يلزم من التعبد بالامارة تفويت المصلحة ولكن لا يخفى ما فيه فإن تفويت المصلحة في مورد العلم لو اخطأ امر قهرى لعدم الثقات القاطع لخطأه بخلاف التعبد بالامارة فان

— للرسائل بما لفظه ( انه لا وجه لاشكاله ) قدم ) عليه بانه اعترف بالقبح في حال الافتتاح ولزوم تحليل الحرام حيث ان كلمات المصنف تنادى باعلى صوت بانه لا يلزم القبح على تقدير الافتتاح المقصود منه التمكن من تحصيل مطلق العلم ) .

اقول ان الناظر الى كلام الشيخ ( قدمه ) يجد انه قد اعترف بالقبح مع افتتاح باب العلم حيث يقول ايجاب العمل بالخبر على الوجه الأول وان كان في نفسه قبيحاً مع افتتاح باب العلم . ودعوى انه يعترف بالقبح في العلم المصادف كما ادعاه هذا البعض في كلامه لا اصل له فان أول كلامه يجده الناظر انه ( قدمه ) يدعي ان المراد من الافتتاح هو التمكن من العلم ، فانه يخيله هذا البعض ارادة المصادف من لفظ العلم فهو اجتهد منه كيف يريد به بذلك في أول كلامه مع انه بنى تشقيقات التي ذكرها على ارادة افتتاح مطلق العلم إذ كون العلم أغلب مطابقة أو مساوياً لا يصح جعله من تشقيقات افتتاح باب العلم المصادف . ودعوى استفادة ارادة العلم المصادف من قول الشيخ والاولى الاعتراف بالقبح مع التمكن من الواقع في غير محله إذ غرضه من التمكن امكان الوصول لافعية الوصول . نعم يرد على الشيخ ما ذكره الاستاذ المحقق النائيني من عدم وجه لتكثر الاقسام إذ لا فائدة فيها إذ المدار على كون الامارة من حيث الاتقان والاستحكام كالعلم كما هو الشأن فيما هو بيد العقلاء من الطرق والامارات ولا سبيل الى دعوى الامارة اكثر خطأ من العلم وقد استوفينا الكلام في تقريراتنا لبعثه الشريف .



احتمال الخطأ حاصل فيكون التمسك بالامارة مع الخطأ تفويتاً اختيارياً وهو قبيح .  
وبالجملة فرق بين التفويت في مورد العلم وبين التفويت في مورد الامارة .  
وتنقيح المقام على وجه ترتفع عنه غائلة الاشكال فنقول وبالله المستعان :  
ان التكاليف الواقعية انما يجب امتثالها اذا ابرزت بصورة الخطاب ووصلت تلك  
الخطابات الى المكلفين وان لا يكون هناك رادع للشهوة ، واللازم على الحكم  
لما كان غرضه الاهتمام أن يصدر خطاباً وان يوصله اليهم وليس للشارع ان يردع  
من الشهوة لأنه يلزم منه الجبر ، فاللازم على الحكم إيجاد المقدمتين دون المقدمة  
الآخيرة ، وهذه المقدمات طوليات فان المقدمة الأولى لم تكن لها فائدة إلا حفظ  
الوجود وسد العدم الناشئ من جهتها لا انها توجب حفظ الوجود وسد العدم  
الناشئ من المقدمة الثانية إذ هي في طولها فلا يعقل شموله لها فالخطاب لا يستدعي  
إلا حفظ الوجود من ناحيته سواء انضمت اليه مرتبة البلوغ أم لا وعدم انضمام  
مرتبة البلوغ لا يضر في فعلية الخطاب وما هو مستدعي له من حفظ الوجود .  
وبالجملة ان إيجاد الفعل له موانع وانعدامات فتارة تكون من عدم الخطاب  
واخرى من عدم التبليغ وثالثة من وجود الشهوة فالخطاب الواقعي انما يوجد سد  
باب العدم الأول وليس له تعرض لسد العدم الثاني سواء انضم اليه سد باب  
العدم الثاني أم لم ينضم فعدم الانضمام لا يوجب نقصاً في استعدادية الخطاب فان بلغ  
اهتمام المولى الى نحو ينبغي إيجاد الخطاب وتبليغه فلا بد له من إيجادها والا اقتصر  
على مجرد الخطاب ويبقى الكلف جاهلاً فلو جاء ترخيص حينئذ لا يزاحم الخطاب  
الواقعي لان استعدادية الخطاب مع مجيء الترخيص محفوظة وهو سد العدم الناشئ  
من ناحيته نعم لو بلغ مرتبة التكليف الواقعي الى التبليغ وجاء ترخيص حصلت

المزاحمة بين التكليف الواقعي والترخيص وبعبارة اخرى ان الخطاب الواقعي لو لم يصل الى مرتبة البلوغ لم يكن الغرض منه إلا اخراجه من كتم العدم الى الوجود لمصلحة تقتضيه فلو جاء والحال هذه ترخيص فانه لا ينافي ذلك الخطاب اذ الخطاب الواقعي لا يشمل مرتبة الترخيص فكذلك الترخيص لا يشمل مرتبة الخطاب الواقعي فلا يتحقق بينهما المزاحمة اذ فائدة الخطاب الواقعي محفوظة مع مجبي الترخيص اذ ربما يكون فيه مصلحة في انشائه مثل الامتنان على العبد بانه مرخص فيه مع تحقق الخطاب الواقعي من غير فرق بين كون الامارة على نحو الطريقة أو الموضوعية لما عرفت من اختلاف المرتبة بينهما بحيث يكون الواقع محفوظاً ولا يضر به قيام الامارة على الترخيص ولو كانت ذا مصلحة .

وبتقرير آخر ان العناوين المنزعة من مقام الوجود المعروضة الاحكام والمتصور في الذهن بنحو ترى خارجية ، فتارة تكون في عرض واحد واخرى تكون بينها طولية ، وعلى الثاني فتارة تكون الطولية بينها باعتبار عروض وصف على الذات واخرى تكون الطولية باعتبار طولية الذات والفرق بينهما انه على الأول تكون الذات مجمعة للعنوانين ومصادفاً لهما كالرقبة المطلقة والرقبة المؤمنة فان بين العنوانين طولية مع انها ينطبق الاول على ما انطبق عليه الثاني فتكون الرقبة المؤمنة مصادفاً لهما بخلافه على الثاني فان الذات لم تكن محفوظة في المرتبتين فلا تكون الذات مصادفاً للعنوانين كمثل الذات المعروضة الامر والذات المعلولة لدعوته ومن هذا القليل الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري فان الموضوع فيها يختلف بحسب المرتبة بنحو لا يكون شئ واحد مجمعا لهما في عالم العروض ومنشأ ذلك هو كون خطأ بهما طوليين ومع فرض طولية الخطاب لا يكون كل واحد

منهما متعرضاً لحال الآخر فان الخطاب الواقعي ناشئ من مقدمات من قبل المولى كخطابه الموجب لدعوة المأمور به ولا يكون متعرضاً للخطاب الذي تحقق في ظرف جهل المكلف فيما اذا لم يتعلق غرض المولى بحفظ وجود الخطاب الواقعي في جميع المراتب بل غرضه حفظ الوجود من قبل خطابه الاول ، وحينئذ لا يتوجه الخطاب الى حفظ الوجود في المرتبة المتأخرة التي هي عدم علم المكلف فللمولى السكوت ويدع المكلف على جهله فيرجع الى عقله ويجري البراءة العقلية بل للمولى ان ينشأ خطاباً على خلاف الخطاب الاول بلا احتياج الى مصلحة مهمة جارية أو مزاحمة بل يكفي ادنى مصلحة في انشاء الخطاب ولو كانت امتناناً على العبد بتحقيق الترخيص ، نعم لو كان المولى مهتماً بحفظ الوجود في المرتبة الثانية التي هي مرتبة التبليغ والوصول الى المكلف لزم عليه ان ينشأ خطاباً آخر في ظرف جهل المكلف ولو بايجاب الاحتياط وحينئذ لا يصح له ابقاء المكلف على جهله بل يجب عليه رفع جهله فضلاً عن انشاء خطاب على خلاف الواقع ولا يمكن استكشاف غرض المولى على النحو المذكور من الخطاب الواقعي لما عرفت انه لا اطلاق فيه باعتبار المرتبة المتأخرة فلا يستكشف من الخطاب الواقعي إلا بمقدار ماله استعداد لحفظ الوجود من قبله واحتياج حفظ الوجود من ناحية التبليغ الى خطاب آخر يسمى بتمتع العمل فع عدم حصوله فلا يلزم على المولى حفظ الوجود من تلك الناحية فله أن يسكت ويترك المكلف غافلاً فيرجع الى عقله فيجري البراءة العقلية أو ينصب له طريقاً على خلافه من دون لزوم محذور في البين لعدم المناقاة بين الخطاب الواقعي والترخيص على خلافه لعدم شمول الخطاب الواقعي للترخيص وبالعكس .

إذا عرفت ذلك فاعلم انه مع اختلاف المرتبة ابن يلزم تحصيل حرام  
وتحريم حلال بأي تقريب حصل من اجتماع الثلثين أو الضدين أو اجتماع المصلحة  
والمفسدة أو الكراهة والارادة أو تفويت الغرض إذ ما عدى الاخير إنما يلزم  
إذا كانت المرتبة محفوظة وإلا فلا تلزم هذه اللوازم الباطلة واما الاخير فلا يلزم  
منه تفويت الغرض إذا إنما يلزم أو كان الخطاب الواقعي فائدته سد جميع  
أبواب العدم ولكن قد عرفت عدم معقوليته بل إنما يكون الغرض منه سد باب  
العدم الناشئ منه ولا ينافي المصلحة على وجود ترخيص في مرتبة الحكم الظاهري  
إذ لا مزاحمة بين المصلحتين لما كان بينهما من اختلاف المرتبة واحدهما لا يصل  
الى مرتبة الآخر .

ومما ذكرنا ظهر انه لا مجال لدعوى لزوم شيء من المحاذير من غير فرق بين  
كون قيام الامارة بنحو الطريقة أو الموضوعية اما على الطريقة فلا موضوع للشبهة  
لما عرفت انها عبارة عن تنجيز الواقع في الاصابة وعذرية في الخطأ فلم يكن على  
الطريقة انشاء حكم لكي تلزم تلك المحاذير من غير فرق بين صورة الافتتاح أو  
الانسداد واما على الموضوعية فهو وان كان المؤدى مشتملا على حكم إلا انه لا نزاحم  
الواقع لما عرفت من الاختلاف بين الحكم الواقعي ومؤدى الامارة بحسب المرتبة  
فلم تكن الذات مصداقا لها فلا يسرى الحكم من احد العنوانين الى الآخر .

وبالمجلة الواقع محفوظ ومحكوم بالحكم الواقعي ولا ينافيه كون مؤدى  
الامارة حكما ترخيصيا على خلافه بناء على الموضوعية من غير ان يستلزم  
التصويب أو الاجزاء بأي معنى من معانيه فان ذلك فيما اذا كان الواقع خاليا من  
الحكم ولا يلزم منه القول بالاجزاء إذ الاحكام الواقعية لها مرتبتان مرتبة

الفعلية ومرتبة التنجيز الذي هو مورد الامارة وليست المرتبة الاولى مورد الامارة فنلك المرتبة باقية على واقعتها محفوظة لا تنفك. وان قامت اماره على خلافها لمسا عرفت انها لا تنافيه أو تضاده لاختلاف المرتبة وعدم سراية أحدهما للآخر لعدم وجود اطلاق في أحدهما يشمل الآخر ، وقد ادعى بعض الاعاظم ( قدس سره ) ان الاختلاف في المرتبة لا يرفع غائلة محذور اجتماع الضدين إذ الحكم الظاهري وان لم يكن في مرتبة الحكم الواقعي إلا ان الحكم الواقعي يكون في مرتبة الحكم الظاهري ففي رتبة الشك قد اجتمع الحكمان المتضادان ولكن لا يخفى ان ما ذكره مبني على سراية الاحكام الثابتة للعناوين الى المعنوي الخارجي فينبذ مجتمع الحكمان المتضادان في المعنوي الخارجي ولكن ذلك محل نظر بل منع ، إذ المعنوي الخارجي موطن سقوط الاحكام فلا يعقل ان يكون معروضاً للاحكام وليس ذلك إلا من طلب الحاصل فلذا قلنا ان معروض الاحكام الصور الذهنية بما انها ترى خارجية بنحو لا يراها في مقام التصور قبل الخارج بل ترى عين الخارج بنحو لا ترى بينهما اثينية ولذا يكتسب أحدهما لون الآخر من الطرفين .

ومن هنا نقول بقيام المصالح والمفاسد بالعناوين مع انها قاعة بما هو في الخارج أو تعلق الارادة والكراهة بما هو في الخارج مع ان تعلقها بنفس العناوين لما بين العناوين وما في الخارج من الاتحاد والعينية بالنظر التصوري وان كانت بالنظر التصديقي غيره مع وقوف الحكم على نفس العنوان وعدم سرايته الى نفس المعنوي الخارجي لما عرفت انه مقام السقوط لا يعقل ان يكون معروضاً للاحكام والعجب من هذا القائل بعدم كفاية الطولية بين الحكم

الظاهري والواقعي في الامارات والاصول المحرزة وكفاية طولية الحكمين في  
الاصول الغير المحرزة بتقريب ان الاحكام الواقعية تارة تكون بمرتبة من الاهمية  
بنحو يجب رعايتها على الاولى حتى في صورة الجهل فيلزم عليه انشاء ما يرفع الجهل  
ولو بانشاء ايجاب الاحتياط واخرى تكون بمثابة لا يجب رعايتها في ظرف الجهل  
وحينئذ للشارع جعل المؤمن بلسان الرفع او بلسان الوضع فتكون كالرخصة  
المستفادة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فكما ان الرخصة التي تستفاد  
من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا تنافي الحكم الواقعي ولا تضاده كذلك  
الرخصة التي تستفاد من قوله ( ص ) : ( رفع عن امتي ما لا يعلمون ) والسر في  
ذلك هو ان هذه الرخصة تكون في طول الحكم الواقعي متأخرة الرتبة عنه ومعه  
كيف يعقل ان تضاد الحكم الواقعي مع ان ذلك يجري في الامارات والاصول  
التنزيلية وبذلك تندفع الشبهة بجميع تقاريرها إلا انه تكون على ما بيناه من عدم  
سراية الاحكام الى المعنونات الخارجية .

واما ما ذكره من اندفاع الشبهة في الامارات والاصول المحرزة بانه ليس  
المجمول فيها حكماً تكليفياً وإنما المجمول هو الطريقية والوسطية في الاثبات فهو  
وان اندفعت شبهة اجتماع الضدين أو المثلين إلا انه تبقى شبهة نقض الغرض فانه  
مع فعلية الارادة بوجوب حفظ غرضه خصوصاً في حال الانفتاح وحينئذ في هذا  
الحال يجعل ما بوجوب تفويت غرضه فيكون نقضاً لغرضه وهو باطل على ان قياس  
المقام بالحجة العقلية على الخلاف حيث يقول ( فالرخصة المستفادة من حكم  
العقل الخ ) في غير محله اذ ذلك بالنسبة الى حكم العقل يكون من التفويت القهري  
فيحكم العقل بالبراءة فلا يكون من تفويت الغرض باختياره بخلاف الجمل

الشرعي فانه يكون بالنسبة الى ما لو كان على الخلاف تفويثاً بسبب الامور الاختيارية فيكون من تفويت الغرض أو المصلحة أو الالقاء في المفسدة باختياره وهو قبيح لا يصدر من الحكيم .

وبالجملة ما ذكره من جعل الطريقة والمحرزية لا تندفع به الشبهة بجميع تقاريرها وانما يندفع لزوم اجتماع المتضادين ونحوه لعدم انشاء حكم في مؤدي الطريق لكي يلزم مع المصادقة اجتماع المثليين ومع المخالفة اجتماع الضدين على ان هذا المحذور أيضاً يلزم الاصول التنزيلية إذ ليس المجمعول فيها الطريقة وقد ألزم ( قدس سره ) بان المجمعول الجري العملي لا الحكم التكليفي فان رجع ذلك الى الامر بالمعاملة والبناء على احد طرفي الشك فينبذ يتوجه محذور اجتماع الضدين وان لم يرجع الى ذلك فلا معنى للجري العملي .

فتحصل مما ذكرنا انه لا تندفع الشبهة بجميع تقاريرها بذلك بل بما ذكرنا من طولية الحكمين بنحو لا يسرى أحدهما للآخر والاستاذ ( قدس سره ) لما لم يلتزم بالطولية اجاب عن الشبهة بان اوامر الطرق ليست مولوية وانما هي ارشادية لجعل الحجية ، وعلى تقدير تسليم انها مولوية فليست إلا احكاماً طريقية غير ناشئة عن ارادة ومصلحة في المتعلق وانما جعلت طريقاً لحفظ الواقع وحينئذ لم يكن في مفاد الامارة حكم لكي يلزم من جعل الامارة اجتماع الحكمين المتضادين هذا في الطرق ، واما في الاصول ففي بعضها يقع الاشكال كمثل قاعدة الطهارة والحلية واستصحابها حيث ان مفادها الترخيص والاذن في الاقتحام فتكون منافية للحكم الواقعي لو كان مخالفاً حيث انه متضمن لارادة فعلية على الالتزام ومعه كيف يأذن ويرخص على خلاف تلك الارادة الفعلية وإلا

لزم المجال لاستحالة الجمع بين الارادة الفعلية الواقعية مع الترخيص على الخلاف فاجاب (قدس سره) عن ذلك بان الحكم الواقعي في الامارات فعلي نعم تنجزه يتوقف على علم المكلف بخلاف الاحكام الواقعية في موارد الاصول فانها باقية على مرتبة الشأنة بنحو لو علم بها لتنجز لا المرتبة الشأنة المحضة بمعنى لو علم به لم يتنجز فاذا كانت الاحكام في موارد الاصول المانع عن فعليتها جهل المكلف فهي شأنة في موارد الاصول على الخلاف لم تبلغ الى مرتبة الفعلية فلا تكون مضادة لجعل الترخيص على خلافها إذ المضادة انما تحصل مع بلوغها الى مرتبة الفعلية ولكن لا ينفى ما فيه فان ذلك لا يدفع الاشبهة اجتماع الضدين او المثلين واما شبهة تفويت الغرض او المصلحة في حال الانفتاح فيما ذكر فلا تندفع فان فعلية الغرض توجب حفظ مرام المولى بنحو يلزم الفحص ومعه كيف يجعل ما يفوت به غرضه لاستحالة صدور ذلك من الحكيم وكيف كان فقد اختلف القوم في قيام الامارة على أقوال ثلاثة (١) الاول القول بالطريقة مطلقا اى سواء وافقت

(١) الغرض من تقسيم القوم الامارة الى الطريقة والموضوعية اى السببية هو دفع شبهة ابن قبة من تحليل الحرام وتحريم الحلال الذى هو أصل المحاذير التي ذكرت بما حاصله ان هذه المحاذير تندفع على اى تقدير مما يراد من الامارة طريقة كانت أو سببية بتقريب انها نارة ترجع الى ناحية الملاك كمثل تفويت الغرض والمصلحة او القاء في الفسدة واخرى ترجع الى ناحية الخطاب كمثل اجتماع الضدين أو المثلين اما ما يرجع الى ناحية الملاك فعلى الطريقة فيمكن دفع الشبهة في حال الانفتاح بان الزام المكلف بتحصيل العلم عسر وذلك يناقى سهولة الشريعة وسماحتها فيفتد مصلحة التسهيل تراحم الملاك فلا شارع ان يقدم المصلحة النوعية على المصلحة الشخصية لاجل التسهيل من دون ان يكون-



الامارة للواقع ام خالفت ومعنى الطريقة هو تنجيز الواقع عند المصادفة والعذرية عند المخالفة بنحو لا تحدث مصلحة في المؤدى وليست الغاية من جعلها سوى

— هناك قبح اصلا نظير حق الشفعة للشريك اذ ربما يتضرر مع الشريك اللاحق فلا يكون التعبد بالامارة موجبا لتفويت المصلحة او النرض مع تحقق المصلحة النوعية على ان طريقة الشارع بالنسبة الى الطرق انما هي امضاء لطريقة العقلاء ويكفى في تحقق الامضاء عدم تحقق الردع ، والردع انما يتحقق فيما اذا كان الطريق غالب المخالفة كالتقياس مثلا ، واما مع قلة المخالفة بنحو يتدارك مع مصلحة التسهيل لامعنى للرفع ، واما مع الانسداد فلا مجال لتأني الشبهة اذ في حال الانسداد لا بد من العمل بالظن لكونه اقرب الى الواقع مع عدم وجوب الاحتياط التام واما على السببية فهي على ثلاثة اقسام :

الاول أن يكون قيام الامارة يحدث حكما في الواقع كما هو المنسوب الى الاشاعة فهو على بطلانه للزوم الدور الواضح انه لا حكم في الواقع لكي تتأني الشبهة وانما هو من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع .

الثاني قيام الامارة يكون من قبيل طر وعنوان ثانوي كمثل الحرج والضرر بنحو تكون عند المخالفة تبدل في الواقع وينقلب عما هو عليه ويكون الحكم الواقعي هو مؤدى الامارة كما هو المنسوب الى بعض المعزلة فهو وان لم يكن مثل سابقه بالبطلان لكونه أمراً معقولا إلا انه مخالف للاجماع والروايات الدالة على بقاء الحكم الواقعي ولا موجب لتغيره عما هو عليه وانه يشترك العالم والجاهل فيه ومع ذلك كله لا تتأني تلك الشبهة لانقلاب الحكم الواقعي مع تحقق اماره على الخلاف ويكون مؤدى الامارة هو الحكم الواقعي .

الثالث ان قيام الامارة يحدث مصلحة في سلوكها وهذه المصلحة لانزاحم الواقع بل يتدارك بها بمقدار ما فات من الكلف بسبب قيام الامارة على الخلاف .

كونه طريقاً الى الواقع فع المصادفة تترتب المثوبة والعقوبة على الواقع ومع عدم المصادفة لم تتحقق عقوبة ومثوبة سوى المثوبة على الانقياد وعقوبة على التجري وذلك يختلف باختلاف مقدار السلوك فلو قامت امارة على وجوب صلاة الجمعة فالعمل على طبقها فيه مصلحة فلو انكشف الخلاف فتارة قبل انقضاء الوقت واخرى بعده وثالثة لم ينكشف الى آخر العمر في الاول يتدارك بمتابعة الامارة فضيلة الوقت وفي الثانية مصلحة الوقت وفي الثالثة يتدارك مصلحة اصل صلاة الظهر مثلاً والسببية بهذا المعنى يقتضى عدم الاجزاء إذ الامارة لم تحدث مصلحة في المؤدى لكي يلتزم بالاجزاء او التصويب كما هو لازم الوجهين الاولين وانما المصلحة في تطبيق العمل على المؤدى وبذلك قال الشيخ الانصاري (قده) وان اضاف لفظ الامر بعض أصحابه قبل العمل فتكون العبارة إلا ان الامر بالعمل على طبقها الخ، نظرا الى ان نفس المؤدى على هذا الفرض لا مصلحة فيه وان المجهول هو الحجية وهي من الاحكام الوضعية التي لا تعلق لها بعمل المكلف فلا عمل لكي يشتمل على المصلحة فلا بد من اضافة لفظ الامر لكي تكوز المصلحة فيه ففيه ما لا يخفى اولا ان الحجية حكم وضعي منزه عن الحكم التكليفي بناءً على ما اختاره (قده) فحينئذ يتعلق بالعمل لتعلق منشأ الانزعاع وعلى تقدير تأصلها بالجمال فالمصلحة تكون في المجهول لا الجمل وكيف كان فالسببية بهذا المعنى وان كانت معقولة ولم يكن اجماع على خلافها إلا أنه لا دليل على اعتبارها ولكنه مع ذلك يكفي احتمالها في رد دعوى الامتناع عن ابن قبة واما المحاذير من ناحية الخطاب كاجتماع الضدين أو البتلين بتخيل ان التعبد بالامارة يستلزم ذلك فيمتنع صدوره من الحكيم ولكن لا يخفى ان مؤدى الامارة هو الحكم الظاهري فان كان صادراً عن مصلحة الحكم الواقعي فلا يلزم ذلك المحذور وان -

الثاني القول بالموضوعية مطلقا اى سواء وافقت الامارة الواقع ام لا ومعنى الموضوعية فيها هو أنه بقيام الامارة تحدث مصلحة في قبال الواقع ويكون الثواب والعقاب على الامارة لا على الواقع .

- كان انشاؤه غير انشاء الحكم الواقعي فان تعدد الانشاء لا يوجب تعدد الحكم ومع عدم تعدده فلا محذور راجع الى ناحية الانشاء والخطاب ، واما اذا انشأ الحكم الظاهري عن ملك غير ملك الحكم الواقعي فلا محذور لو كان متماثلين لكونهما من قبيل العامين من وجه في مورد الاجتماع إذ في ذلك المورد لا يلزم منه اجتماع التمثلين ، واما مع مخالفة الحكم الظاهري للواقعي فيتمثيل فيه اجتماع الضدين وهو محال وقد اجاب القوم بأجوبة مختلفة وبها يرتفع اشكال الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري منها ما اجاب به الشيخ الانصاري ( قد ه ) باختلاف الموضوع بينهما إذ الموضوع في الحكم الواقعي هو الافعال بعناوينها الاولى وفي الحكم الظاهري بعناوينها الثانوية اى بما هي مشكوكة ومع اختلاف الموضوع لا تضاد اذ شرطه وحدة الموضوع ولكن لا يخفى ان اختلاف الموضوع متحقق في الاصول لأخذ الشك في موضوعها دون الامارات لعدم أخذ الشك موضوعا لها كما وقد اجاب المحقق الخراساني ( قدس سره ) بان اجتماع الحكم الظاهري الواقعي لا يلزم منه محذور اجتماع التمثلين او الضدين لاختلافهما بالشأنية والفعلية فان الحكم الواقعي شائي والظاهري فعلي او بان الحكم الواقعي انشائي والظاهري فعلي او ان الحكم الواقعي فعلي من بعض الجهات والظاهري فعلي من كل الجهات ، او الحكم الواقعي نشأ عن ارادة والحكم الظاهري حكم طريق لم ينشأ عن ارادة . هذا بناء على ان يكون المجمعول في الامارات هو الحكم التكليفي وان الحجية امر منزع واما بناء على جعل الحجية من دون ان تستمتع حكما تكليفيا فلا حكم لكي يجتمع الحكمان المتلان والضدان -

الثالث التفصيل بين التوافق والتخالف فعلى الاول الطريقية وعلى الثانى الموضوعية والذي يقتضيه النظر الدقيق هو القول الاول وهو القول بالطريقية ولم تكن هناك مصلحة سوى مصلحة الواقع والمقوبة والثوبة على

سواكن لا يخفى انه ما المراد من الحكم الواقعي الشائى فان كان عبارة عن ثبوت المقتضى له من دون امتناع حكم لقيام الامارة على الخلاف فلازمه ان لا يكون للجاهل حكم واقعي وذلك هو التصويب الاشعري الواضح البطلان وان كان عبارة عن ثبوته للاشياء بعناوينها الاولى على مقتضى طبيعتها فلازمه انه بقيام الامارة على الخلاف يكون مما يطرأ عليه عنوان ثانوى فيتبدل الحكم فهو من التصويب المعتزلي المجمع على بطلانه على ان فعلية الحكم الواقعي انما يتحقق بتحقيق موضوعه فمع تحققه يستحيل عدم فعليته اذ هو من قبيل تخلف المعلول عن الملة فعلية لا يكون الحكم الواقعي مقيداً بعدم قيام الحجة على الخلاف فلازمه عند قيامها اجتماع الحكمين الفعليين وهو محال للزوم اجتماع الضدين ومسع تقيده بعدم قيامها على الخلاف فلا فعلية له الملازم لعدم ثبوته هو التصويب المجمع على بطلانه وقد اجاب الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره) بما حاصله ان في الامارات المجمعول هو مجرد الوسيطية وتتميم الكشف فلا حكم حتى ينافي الواقع ليقع التضاد او التصويب كما ان في الاصول التنزيلية ليس المجمعول أمراً مغايراً للواقع بل الجعل الشرعي تعلق بالجري العملي على المؤدى على انه هو الواقع واستفاد ذلك من بعض اخبار قاعدة التجاوز (بلا قدر كح) فان كان المؤدى هو الواقع فهو والا كان الجرى العملي واقعاً في غير محله من دون ان يكون قد تعلق بالمؤدى حكم على خلاف ما هو عليه ، واما الاصول غير التنزيلية والاحكام الواقعية لا تكون محركة ما لم تصل الى مرتبة الوصول-

الواقع لا على مؤدى الطريق ، والدليل عليه هو ان دين الشارح امضاء طريقة العقلاء ، ولا اشكال انا نجد من اهل العرف عند الاخبار عن شيء لم يكن غرضه إلا التوصل الى الواقع وقد اعتبر الخبر للوصول اليه من دون غرض

- وهي مرتبة التنجيز والعذرية وهذه المرتبة متأخرة عن مرتبة الحكم الواقعي وللشارع ترك التصرف بهذه المرتبة إلا فيما لو كان الحكم الواقعي له اهمية بنظره فلا يرضى بتركه فيجب عليه ائصال التكليف ولو بإيجاب الاحتياط وهذا ناشئ عن مصلحة الحكم الواقعي واما لو لم يكن الحكم الواقعي قد بلغ بتلك الاهمية للشارع ترك المكلف واتسكاه الى عقله لتجري في حقه البراءة او نصب دليل دال على الترخيص .

وبالجملة الحكم الظاهري في طول الواقعي ومع هذه الطولية لا تضاد بينهما ولكن لا يخفى ان اختلاف المرتبة لا يرفع التضاد إذ مع تحققه وفعليته كيف يرخص في الترك ولا يقاس على الترخيص العقلي لتعدد الحاكم في القيس عليه ووحدته في القيس على ان العقل ليس له حكم تكليفي وانما يدرك استحقاق العقاب في مورد عدم البيان بخلاف الترخيص الشرعي الذي هو حكم تكليفي . وكيف كان فما ذكر من الاجوبة محل نظر حسبما عرفت من المتن والحاشية لذا ذكرنا في تعليقتنا على الكفاية جوابا آخر عن شبهة التضاد كما انه به يرتفع اشكال الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري وحاصله ان الاحكام التكليفية إنما هي اعتبار من المولى امرأ على ذمة العبد كاعتبار الدين على ذمة المدين ويستفاد من اطلاق الدين على الحكم التكليفي حيث يقول ( ان دين الله احق ان يقضى ) وهذا المعنى اى كون الحكم للواقعي هو امر اعتبارى على رتبة العبد هو الذي يشترك فيه الجليل والعالم حيث انه بعبارة البالغ المبالغ نعم يختص العالم بكونه ينبغي عنه لعلمه بالحكم وبذلك لا يلزم التعصيب وهذا

في الخبر نفسه وهذا واضح لمن تتبع فيجد استقرار سيرة العرف على ذلك وليس للشارع إلا امضاء طريقة أهل العرف وإلا كان عليه أن يرد عنهم ويخطئهم .  
ثم لا يخفى أن الأمانة يختلف حالها بحسب حال الانفتاح والانسداد والمراد بحال الانسداد عدم الوصول إلى المعصوم (ع) والمراد بالانفتاح هو إمكان الوصول إليه (ع) .

— الاعتبار الذي هو بمهدة المكلف يكون مسبوقاً بالشوق أو الكراهة وملحوقاً بالإنشاء في الخارج وإيصال ذلك إلى المكلف وعليه لامضادة بين التكليف بالالزام والترخيص الاعتباريين إلا بالعرض أي من ناحية ما سبق التكليف ومن ناحية ما لحقه أما من ناحية ما سبق التكليف فإن الزام المكلف بشيء لا بد وأن يكون ناشئاً عن مصلحة في الفعل والزام المكلف بالترك لا بد وأن يكون ناشئاً عن مفسدة في الفعل واجتماع الأمرين في شيء واحد غير ممكن فتقع المضادة بين الحكمين من حيث ما سبق وكذا نحصل المضادة العرضية من حيث ما لحق بالتكليف فإن التكليف بالحرمة والترخيص بعد وصول كلا التكليفين يوجب المضادة ولا يخفى أن هذه المضادة العرضية إنما تحصل مع كون كل من التكليفين واقعين أو ظاهريين ، وأما لو كان أحدهما واقعياً والآخر ظاهرياً فلا مضادة بينهما إماماً من ناحية ما سبق على التكليف فالتكليف الواقعي ناشئ عن مصلحة في المتعلق والظاهري لم ينشأ عن مصلحة أصلاً وإنما نشأ عن مصلحة في الجعل كجعل الاحتياط لحفظ الواقع أو جمل البراءة تسهلاً على المكلف ، وأما من ناحية ما لحق بالتكليف فالتكليف الواقعي عند وصوله لا يبقى موضوعاً للحكم الظاهري ومع عدم وصوله يكون الواصل بالحكم الظاهري فلا تضاد حينئذ لعدم وصول الحكمين فلا تفعل .

بيان ذلك ان في حال الانسداد الاثنيان يؤدي الامارة ان وافقت الواقع كان الواقع منجزاً ويستشعر منه اهمية الواقع بانه وصل الى مرتبة التنجز وهو لا ينافي الانسداد بالمعنى الذي عرفت وان لم يوافق الواقع فلا يكون الواقع منجزاً والاثنيان يؤدي الطريق على خلاف الواقع عذراً وبالنسبة الى المكلف سيان إذ في الصورتين يجب الاثنيان بمؤدي الطريق غايته على تقدير المصادفة يكون المؤدى هو الواقع وعلى تقدير المخالفة يكون عذراً ، واما على الافتتاح فحيث انه يصل الى الامام ( ع ) فلا يمكن ان ينصب للمكلف امانة تخالف الواقع إلا ان يكون مصلحة في سلوكها يتدارك به مفسدة ترك الواقع ، واما الطريق الموافق للواقع فلا مصلحة في سلوكه إذ الواقع منجز بدون نصب الطريق إذ حسب الفرض انه متمكن من الوصول الى الامام ( ع ) ولا يخفى ان المصلحة السلوكية يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع بمقدار ما فات فتارة يتدارك ما فات منه وقت الفضيلة ، واخرى مصلحة الوقت ، وثالثة مصلحة الصلاة او لم يحصل الانكشاف الى آخر العمر وكل ذلك يدل على ان الواقع محفوظ ولا يتغير بقيام الامارة على الخلاف لكي يلزم التصويب المجمع على خلافه او القول بالاجزاء إذ مع انكشاف الخلاف يتنجز الحكم الواقعي ويجب الاثنيان به ان كان في الوقت يجب أدائه وان كان في خارج الوقت يجب قضائه فافهم وتأمل .

تنبيهان الاول انه اجاب عن اشكال ابن قبة بعض السادة المحققين (قده) بما حاصله ان الاحكام الشرعية انما هي متعاقبة بالصور الذهنية الحامية عما في الخارج لا بنفس الخارج إذ الخارج ظرف السقوط لا ظرف التعليق والثبوت

ولا اشكال في جواز تعدد الحكمي مع وحدة المحكي ، فاذا فرض جواز التعدد فيجوز ايضا اختلاف الحكميين بحسب الحكمين فحينئذ لا يتحقق هناك تناقض اصلا ولا تضاد لتعدد متعلق الحكمين (١) وفيه ان هذا الجواب لا يدفع به إلا

(١) وبينان اوضح ان الاحكام لا تعلق لها بالموجودات الخارجية حتى يتوهم ان الفعل الخارجي المجهول حكمه مجمع لموضوع الحكم الواقعي وموضوع الحكم الظاهري فيلزم اجتماع الضدين في موضوع واحد بل تعلق بالموجودات الذهنية من حيث انها حاكية عن الخارج والعنوان المتعلق بالحكم الواقعي مع العنوان المتعلق بالحكم الظاهري لا يمتثلان في الوجود الذهني حتى يكون هناك عنوانان لموضوعي الحكمين ، وذلك ان موضوع الحكم الواقعي نفس الفعل المجرد عن لحاظ العلم بحكمه والفاك فيه وموضوع الحكم الظاهري هــ و الفعل بوصف كونه مشكوك الحكم فكيف يجمع لحاظ التجرد ولحاظ الاتصاف ولكن لا يخفى ما فيه ان شرب التتن مثلا لا يعقل ان يلاحظ مجرداً عن العلم وعدمه إذ يكون حينئذ مبهلا إذا ما هية من حيث هي ليست إلا هي فعليه لا يكون لها اعتبار فلا تكون مطلوبة ولا غير مطلوبة فكيف تلاحظ مع الحكم كما انها لا يعقل ان تكون ملحوظة مجردة عن العلم بنحو بشرط لا فلا بد حينئذ أن تلاحظ بالنسبة الى العلم وعدمه لا بشرط اى لا بشرط القسمي مثلا شرب التتن الذي هو موضوع الحكم الواقعي يلاحظ بنحو لا يكون مقترنا بالعلم ولا بعدمه بمعنى لا بشرط منها ولازم ذلك ان الذات الذي هو شرب التتن محفوفة في مقام العلم بحكمه وعدم العلم بحكمه فإذا كانت الذات محفوفة في المقامين فيكون شرب التتن مثلا في حال كونه مجهولا قد حكم بحكمين متضادين من حيث ذاته وتقسمة قد حكم عليه بالحكم الواقعي ومن حيث كونه مجهول -



غائلة اجتماع الحكمين واجتماع المحبوبة والمبغوضية واما اجتماع المفسدة مع المصلحة أو نقض الغرض فلا يندفع بما ذكر . اما الاول فالمصلحة وكذا المفسدة لم تتعلق إلا بما هو خارجى لا بما هو حاكى عن الخارج ، وكذا الثانى إذ -الحكم محكوماً بحكم آخر مضاد له .

وبالجملة ان تعدد الموضوع مع كون الذات محفوظة في المقامين لا يرفع غائلة استحالة اجتماع الضدين ولاجل ذلك اضاف بعضهم الى تعدد الموضوع اختلافهما بحسب المرتبة دفعا لذلك المحال بتقريب ان الحرمة الواقعية موضوعها شرب الخمر مثلاً والحلية الظاهرية موضوعها الشك بالحرمة الواقعية ومن الواضح تأخر الشك بها عن الحرمة بمرتبة ، وقد اخذ ذلك موضوعاً للحلية الظاهرية فلزم تأخر الحلية الظاهرية التى هي الحكم الظاهري عن الحرمة الواقعية التى هي الحكم الواقعي بمرتبتين ومع اختلاف المرتبة بالثمة -دم والتأخر لا يجتمع الحكم الواقعي مع الظاهري وحينئذ يرتفع محذور اجتماع الضدين من الجمع بين حكم الواقعي مع الظاهري ، وقد اشكل على ذلك المحقق الخراساني ( قدس سره ) في كفايته بما لفظه : ( فان الظاهري وان لم يكن في تمام مراتب الواقعي إلا انه يكون في مرتبته أيضاً وعلى تقدير المناقاة لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة ) ولكن لا يخفى انه مع تسليم الاختلاف بين الحكم الواقعي والظاهري بالتقدم والتأخر بحسب المرتبة فينبغي كيف يكون الحكم الواقعي في مرتبة الظاهري وذلك ينافي كون الحكم الواقعي في المرتبة المتقدمة والظاهري متأخر بمرتبتين إلا ان الكلام ان الاختلاف بحسب المرتبة بمعنى يكون ترتب طولى بين الحكمين من غير فرق ان ذلك الترتب بين السببين أو ترتب بينهما بالطبع فان ذلك لا يرفع غائلة استحالة الجمع بين الضدين مع تحقق المعية في الوجود -

الغرض لم يتعلق بالصور الذهنية بل بالوجودات الخارجية .

ثانيهما انه لا اشكال ولا ريب في ان الامارة منجزة الواقع ومبينة له

- الخارجى زمانا ، فان ذلك يكفى في تحقق استحالة الجمع بين الضدين إذ المائدة والمطاردة بين الضدين إنما يكون بحسب الوجود الخارجى وليس مرتبة الطبع من الراتب الوجودية الخارجية لكي يقال لا نزاحم الوجود في هذه المرتبة كيف وربما يكون المتقدم والمتأخر بالطبع متساويين في نيل الوجود الخارجى الزمانى .

وبالجملة ان هذا المعنى من التقدم والتأخر لا ينافي المية في الوجود فتح تحقق المية في الوجود الزمانى لا يرتفع غائله استحالة اجتماع الضدين أو المثلين أو اجتماع المصلحة والمفسدة إذ هما يقومان بالوجود الخارجى وقد اجاب المحقق الخراسانى ( قدّمه ) عن تلك الاستحالة بان الحكم الظاهري حكم طريق غير ناشئ عن ارادة وكراهة بالاضافة الى نفس النبي ( ص ) او الوصي عليه السلام لا بالاضافة اليه تقدست اسماءه لعدم انقداحهما في نفسه تعالى إذ الارادة عنده جل وعلا عبارة عن العلم بالصالح فان تعلق بنظام العالم فهي ارادة تكوينية وان تعلقت بافعال المكلفين فهي ارادة تشريعية ، والذي ينشأ عن ارادة وكراهة في نفس النبي ( ص ) او الوصي ( ع ) إنما هو الحكم الواقعى ، واما الحكم الظاهري فهو طريق محض لا ينشأ عن ارادة وكراهة في نفسها إذ لم ينشأ إلا لحفظ الواقع لمصلحة في نفسه لا لمصلحة في المتعلق كما هو قضية الحكم الواقعى فعليه لا يلزم محذور اجتماع الضدين إذ هو صورة حكم انشأ لتنجز الواقع عند المصادفة وصحة الاعتذار عند الخطأ إلا انه ( قدس سره ) قد استشكل تأتى الجواب المتقدم فى الاصـول كاصالة الحلية نظراً الى ان الاستفادة من قوله ( ع ) ( كل شئ لك حلال حتى تعلم انه -

وكاشفة عنه وأما الاشكال في كيفية البيانة الذي به تصحح العقوبة على المخالفة والثبوت على الموافقة وذلك ربما يستشكل فيه .

بيان ذلك ان قيام الامارة على كون صلاة الجمعة واجبة واقفا فيحتمل انها واجبة واقفا فيجب العمل على طبقها اذ بها قد تنجز الواقع ويحتمل ان الواقع

— حرام ) هو الترخيص الحقيقي في الاقدام وهو ينافي المنع الواقعي والالتزام بان مفاد اصالة الحل حكم صوري طريق امر غير ممكن ، ولذا اخيرا التزم كون الاحكام الواقعية فعلية فلا تكون معها ارادة أو كراهة دفعا للمحاذير من اجتماع الضدين او الارادة والكراهة او المصلحة والمفسدة . ولكن لا يخفى ما فيه اذ الاحكام الواقعية التي لا ارادة وكراهة معها كيف تنجز بالملم مع ان تنجزه بالملم باعتبار حكايته عن الارادة والكراهة ومع عدم حكايته عنها لا يكون موضوع اثر في نظر العقل . فالالتزام بعدم حكايته عنها مع انه لو علم به لنتجز التزاما بالمتنافيين فالاولى في الجواب ما ذكره بعض المحققين ( قدس ) عن محذور اجتماع الارادة والكراهة بما حاصله ان الاحكام التكليفية لا تضاد بينها بحسب أنفسها وأما التضاد يقع بينها بحسب مبادئها فلا يميل ان يكون شيء واحد بما هو شيء واحد واجبا ومحرمًا باعتبار ان وجوبه ناشئ عن ارادة المولى والحرمة ناشئة عن كراهته اذ مقتضى تعلق الارادة به يكون وجوده ارجح من عدمه ومقتضى تعلق الكراهة يكون عدمه ارجح من وجوده وذلك من المحالات الاولى التي لا يقع فيها خلاف ونزاع وأما الكلام فيما لو كان للشيء جهات من ناحية ايجاده فيمكن ان يريد من جهة ويغضه من جهة اخرى كما يتصور ذلك في المركب المشتمل على اجزاء كالبيت المشتمل على جدران وسقف فانه يمكن ان يريد البيت بما يكون مشتملا على الجدران من دون اشتماله على السقف فتعلق-

لم يكن واجباً فلا يجب العمل على طبقها وبعبارة اخرى ان صلاة الجمعة في زمان الغيبة يحتمل وجوبها ويحتمل عدم وجوبها فيثبت لو قامت امارة على وجوبها مثلاً فلا يجب العمل على طبقها للاجمال الواقع في مفادها وهو انه هل مفادها حكم مولوى ناشئ عن ارادة جدية مع الموافقة او حكم صوري لم يترتب عليه شيء سوى كون مخالفته تجريباً وموافقته انقياداً فاذا كان المفاد مجعلاً فلا يجب اتباعه كما لو دار الامر بين الوجوب والاباحة لا يجب اتباعه بل هو مجرى

— ارادته بالبيت بما انه شتمل على الجدران وكراهة بالبيت المشتمل على السقف فيكون البيت الواحد تعلق به ارادة بالجدران وكراهة في السقف ، واما اذا كان راجعاً من الحثيتين فلا بد وان تنبث ارادة بايجاد البيت بما له تلك الحثيتين ولا يعقل ان تحدث كراهة متعلقة بالبيت بما له تلك الحثيتين واحدهما للزوم المحال وهو اجتماع الارادة والكراهة في الشيء الواحد بما هو واحد .  
اذا عرفت ذلك في الارادة التكوينية فاعلم ان الارادة التشريعية على نحو الارادة التكوينية بل هي من سنخها غاية الامر ان الارادة التكوينية تتعلق بالامور التكوينية والتشريعية تتعلق بافعال المكلفين ففعل المكلف المتعلق لارادة المولى له حثيتان حثية ايجاد الحكم الشرعى وحثية اتصاله الى المكلف لكي ينبعث العبد الى ايجاده ، ومع حصول تلك الحثيتين يكون ايجاد الفعل الخارجى متعلقاً لارادة المولى ولا يعقل ان يتعلق كراهة به والا لزم المحال وهو اجتماع الكراهة والارادة في شيء واحد واما اذا تعلق ارادة المولى بايجاد الحكم فقط من دون مصلحة في اتصاله واعلام المكلف بل كان يكره اعلامه فتكون الارادة تعلقت بغير ما تعلق الكراهة فلا يحصل التناقض بينهما لاختلاف متعلقيهما فاذا لم تحصل المناقاة بينهما فلا محذور من جعل الترخيص بالنسبة الى -

فبح العقاب من دون بيان ويجريان هذه القامه يرتفع الاحتمال الحاصل بقيام الامارة . نعم لو كان الاحتمال هو الذى يكون به تمامية الحجة كان رافعاً لقبح العقاب بلا بيان .

وعليه يمكن ان يقال بانه لا اثر لقيام الامارة اذ الاحتمال يكون منجزاً قبل قيام الامارة بقيامها حينئذ لا اثر له اللهم إلا ان يقال انه ان لم تقم امارة يكون المورد من موارد التخيير أو دوران الامر بين محذورين ولا يمكن المكلف من الاحتياط وعند قيام الامارة يتعين عليه الاحتمال الذى هو مؤدى الامارة بل ربما تكون مصلحة بقيام الامارة يتدارك بها مافات من مصلحة الواقع على تقدير عدم المصادفة . ولا يخفى ان هذا الاشكال انما يجرى في صورة

الجهة المتعلقة به الكراهة إذ تلك الجهة لم تتعلق بها الارادة وبذلك لا تحصل المناقاة بين الحكم الواقعي والترخيص والرضا بالمخالفة إذ الترخيص في ظرف الشك لا ينافي الارادة الواقعية لتعلق الارادة بالوجود من حيثية جمل الحكم فقط والترخيص بلمحاذ جهة الاعلام وهذه الجهة ليست موضوعاً للارادة حسب الفرض نعم لا يعقل تحقق الترخيص لو كان الواقع مراداً من الحيثيتين حيثية ايجاد الحكم وحيثية ايصاله ولو كان بإيجاب الاحتياط .

فظهر مما ذكرنا انه لا تنافي بين الاحكام الواقعية والتعبد بالامارة او الأصل لعدم لزوم اجتماع الثلثين في مورد الاصابة إذ التعبد نشأ عن ارادة الوجوب من جهة اقامة الحجة على الحكم لا من جهة الحكم ولعدم لزوم اجتماع الضدين في صورة عدم الاصابة لو كان الواقع الزامياً اذ التعبد حينئذ وان كان حاكياً عن الترخيص إلا انه لا ينافي الارادة الواقعية لما عرفت من اختلاف الجهة فن جهة الحكم يكون مريداً ومن جهة الايصال يكون كارهاً فلا تغفل .

الانسداد لا في صورة الافتتاح وهذا الاشكال. نورد على كل من قال بكون قيام الامارة على نحو الطريقة ولا يرد على من قال بكون الامارة على نحو الموضوعية . وقد عرفت مناسبا بان المختار في الامارات انها على نحو الطريقة لا الموضوعية وان العقاب والثواب على الواقع المجهول لا على قيام الامارة وانها كالاصول الجارية في موارد فكذا ان الاصول يبعد القول بالموضوعية فيها كذلك الامارات .

ودعوى انه يبعد القول بالطريقة في الامارات بل هي وظائف شرعية ممنوعة بان الطريقة لها معنيان الاول بتنجز الواقع الثاني جملة طريقا للواقع المجهول والمراد بالطريقة هو المعنى الاول الذي يعم الامارات والاصول لا الثاني الذي يختص بالامارات إذ هي جعلت طريقا هذا غاية ما يمكن في توجيه الاشكال وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ما عن الاستاذ ( قدم سره ) في الكفاية بما حاصله ان المجهول في باب الامارة هو الحجية لكونها من الامور الاعتبارية القابلة للجعل وجعلها يستتبع حكم العقل بوجوب اتباعها وكونها قاطعة للمدر ولكن لا يخفى ما فيه إذ الحكم العقلي لا يستتبع جعل الحجية فان العقل الحاكم بوجوب المتابعة يتبع الكاشفية من دون توقفه على جعله على ان الحجية لا معنى لجعلها ودعوى انها القاطعة للمدر والمصححة للعقوبة على الترك ممنوعة إذ سببية شيء اشياء اما تكون ناشئة عن أمر تكويني يوجب تأثيره في السبب فلذا لا تنالها يد الجعل ، فالحجية بهذا المعنى غير قابلة للجعل الشرعي .

ودعوى أن مرجع جعل السببية الى جعل السبب عند تحقق السبب كما ان الدلوک مثلا سبب لوجوب الصلاة فانه يرجع الى ان وجوب الصلاة عند

الدلوك ممنوعة فان لازم ذلك ان يكون المسبب قابلا للجعل كما هو كذلك بالنسبة إلى وجوب الصلاة فقد جعل وجوبها عند الدلوك وليس المقام من هذا القيل إذ المسبب في المقام وهو حكم العقل باستحقاق العقوبة غير قابل للجعل الشرعي لكي يجمل عند تحقق الامارة على ان ما ذكر في الجواب مختص بالامارات لا يشمل الاصول وقد يجاب عن ذلك بما افاده بعض الاعاظم ( فده ) بأن المجمعول في باب الطرق هو الكاشفية والطريقة الموجب لصيرورة الظن وسطاً فيكون من مصاديق العلم فيترتب عليه ما يترتب على العلم من الحجية والمنجزية والقاطعية للعذر ولكن لا يخفى ان ذلك يتم في الامارات دون الاصول لعدم الكشف فيها على انه لو سلمنا كون المجمعول هي الكاشفية لارجاع ذلك الى نحو من الادعاء والتزويل لكي يستتبع انطباق العلم عليه فيحتاج ذلك الى اثر شرعي لكي يصح التزويل كما هو كذلك في بقية التزويلات الشرعية ومرجع التزويل في الامارة ليس إلا بالامر بمعاملتها معاملة العلم فحينئذ تشترك مع الاصول غاية الامراتها في الاصول امر مجمعول بدوي من غير ان يستكشف من شيء أو في الامارات امر مجمعول بجعل الطريقة وإلا فلا معنى لجعل الكاشفية والمحرزبة إذ هي امر تكويني واقعي ليست من الحقائق الجمعية .

وعليه يقع الكلام في هذا الامر المتولد من الكاشفية هل هو طريقي أو موضوعي يستتبع العقوبة على مخالفته والثبوتة على موافقته اما كونه موضوعياً فلا يلتزم به أحد فينحصر في كونه طريقياً وعليه يتوجه الاشكال المذكور بأنه أمر لا يجب امتثاله لكونه محتملاً للوجوب مع موافقته للواقع كما انه محتمل لكونه صورياً مع مخالفته للواقع فع الشك في ذلك فالرجع البراءة وقد

اجاب عن هذا الاشكال بعض الاجلة بأن أوامر الطرق هي طريقية ناشئة عن ارادة جديده شرعت لحفظ الواقع نظير ما لو اختلطت جوهرة ثمينة مع احجار بنحو لا يمكن تمييزها من بين تلك الاحجار فتتعلق ارادته بأخذ تلك الاحجار ومن الواضح ان هذه الارادة المتعلقة بأخذ الاحجار ليست إلا طريقية لتحصيل ذلك الحجر الثمين ، وكما ان الامر في الارادة التكوينية تكون طريقية كالمثال المذكور كذلك بالنسبة الى الارادة التشريعية المتعلقة بفعل الغير فالامارة المصادفة للواقع تكون بمنزلة ذلك الجوهر الثمين والامارة المخالفة للواقع تكون بمنزلة تلك الاحجار ولكن لا يخفى ما فيه إذا ما ذكر من المثال ليس إلا ارادة واحدة تعلقت بتحصيل ذلك الجوهر الثمين ولكن لما لم يكن منعزلاً واحتتم انطباقه على كل حجر صار نفس الاحتمال منشأ لأخذ تلك الاحجار وذلك من قبيل الاحتمال المحرك لأطراف العلم الاجمالي فلم يكن هناك ارادات متعددة حتى يقال انها نفسية ام طريقية بل ليس إلا ارادة واحدة تعلقت بالمطلوب الواقعي وان الحركية قد تعددت بتعدد الاحتمال على انه لو سلم تعدد الارادة فذلك بالنسبة الى الجاهل بالواقع لا بالنسبة الى العالم إذ لا يعقل تعلق ارادته إلا بمطلوبه الواقعي كما في المقام حيث ان الشارع لما كان عالماً بالواقعيات ومميزاً بين الامارة المطابقة وبين غيرها فلا معنى لجعل الامارة المطابقة وغير المطابقة حفظاً للواقع إلا بدعوى ان الارادة المتعلقة بالمجموع مقدمة لتحقيق مرامه ليحصل المكلف الداعي الى الاتيان بالجميع لكي يحصل مطلوب المولى ضمناً ولكن لا يخفى ان ذلك يتم لو قلنا بكفاية المصلحة في نفس الامر وهو محل منع .

ثم انك قد عرفت ان الالتزام يجعل الحجية بناءً على انها قابلة للجعل



او الالتزام بجعل الحجة بناءً على ان الحجة كالتسوية والشرطية والتامعية التي غير قابلة للجعل فيكون معنى جعل الحجة عبارة عن جعل مؤدى الامارة حجة كالعالم وان كانا يفترقان فان العلم حجة عقلية والامارة حجة تعبدية لا يرفع الاشكال لاختصاص ذلك بالامارات فلا يشمل الاصول مضافا الى انه يرد عليها انه بناءً على الالتزام بجعل الحجة او جعل الحجة يوجب رفع اليد عن ظهور دليل الاعتبار فانه ظاهر في المولية والحكم التكليفي فصرفه عن المولية الى الامر الارشادي وعن الحكم التكليفي الى الحكم الوضعي رفع لظهور دلائل الاعتبار فالحق في الجواب هو انك قد عرفت منا سابقا ان الخطاب الواقعي لا يكون حافظا وساداً للاعدام الناشئة من المرتبة الثانية وهي مرتبة الجهل بالواقع فسد الاعدام الناشئة من المرتبة الثانية تحتاج الى خطاب آخر وهو الطرق فليجدها يكون كاشفاً عن ارادة ثانية متعلقة بالواقع وحينئذ يكشف عن كثرة الاهتمام بالواقع فلا يرضى المولى بترك الواقع في كلتا الحالتين وهما العلم والشك وبذلك يكون رافعا لقبح العقاب من دون بيان إذ المراد من البيان ما يصح معه العقوبة على المخالفة وهنا كذلك إذ لما علمنا بان الواقع مما اهم به فلا يرضى الشارع بتركه على تقدير مطابقة الامارة للواقع فيجب العمل على طبقها من جهة احتمال مطابقة الامارة للواقع .

وبما ذكرنا يظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين الامر المجمل إذ الامر المجمل لما كان مردداً بين الاباحة والوجوب ولم يكن على تقدير ارادته في أحد الطرفين مما يطلب لم يكن بياناً بل يكون في ظرف اللابيان فيتحقق موضوع قبح العقاب بلا بيان بخلاف ما نحن فيه فانه يريد ولا يرضى بتركه على تقدير المطابقة ويرفع

قاعدة قبح العقاب بلا بيان فلذا صح معه العقوبة . ومن هنا صح لنا دعوى ان المنجزية في الامارات هو احتمال للمنجزية بتقريب ان اوامر الطرق كشفت عن ارادة الواقع في ظرف الجهل بها فيكون التكليف المحتمل في مورد المطابقة كان مينا بهذه الاوامر ويكون مما قام عليه البيان فلا يبقى موضوع لحكم العقل بقبح العقاب من دون بيان ،

وبالجملة الاوامر الطريفة صالحة لكونها بيانا في مورد المصادفة ومع صلوحها تصح العقوبة عليها فلا يتحقق والحال هذه موضوع القاعدة وبما ذكرنا يفرق بين المقام والشبهات البدوية فانها في مورد مصادفة الاحتمال للواقع لم يقيم عليه البيان الواصل ومع عدم تحقق البيان دخلت الشبهة تحت موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان . والحاصل ان اليانوية في الامارات على تقدير المصادفة متحققة وهي نصب الطرق وفي الشبهات البدوية لم يكن هناك بيان على تقدير مطابقة الاحتمال للواقع وتظهر الثمرة بين المختار وبين بقية الوجوه في نتيجة دليل الانسداد فعلى المختار تكون النتيجة هي الحكومة أي يحكم بتعيين العمل بالظن لانه لما علمنا بعدم رضا الشارع بترك الوقائع مع انا لسنا بممهلين نجزم بان الشارع يريد منا الواقع فيكون منجزا ومقتضى المقدمة الرابعة بتعيين العمل بالظن وذلك معنى الحكومة ومقتضى بقية الوجوه تكون نتيجة الانسداد هو الكشف حيث ان الشارع لم يرفع اليد عن الواقعيات كان من اللازم نصب الطرق المسماة بتمتم الكشف ومقتضى المقدمة الرابعة انا نستكشف ان الشارع عين لنا الطريق وليس إلا الظن هذا تمام الكلام في امكان التعبد بالظن .

## وقوع التعبد بالظن

المبحث الثاني في وقوع التعبد بالظن فنقول لا اشكال ولا ريب في عدم جواز التعبد بالظن فيما لو شك في اعتباره وقد استدلل الشيخ ( قدس سره ) عليه بالادلة الاربعية فن الكتاب قوله تعالى : ( قل الله اذن لكم ام على الله تفترون ) ومن السنة ( رجل قضى بالحق وهو لا يعلم ) ومن الاجماع ما ادعاه الوحيد البهبهاني ( قدس ) من ان حرمة العمل بما لا يعلم من البديهيات بين العوام فضلا عن الخواص ومن العقل اطلاق العقل على تقييح العقل على تشريعه واسناد ما لا يعلم انه منه (١) وقد اشكل على ذلك الاستاذ ( قدس ) بما حاصله

(١) لا يخفى ان الاستدلال بالآيات والاخبار على حرمة التعبد بما ليس يعلم على تقدير الاستفادة منها ليس بحثا عن مسألة اصولية وانما هو بحث عن مسألة فرعية خارجة عن مقاصد الكتاب مضافا الى ان التمسك بمثل ذلك بحرمة العمل بما يشك في اعتباره من قبيل التمسك بالعام فيما شك في فرديته كالتمسك بعموم اكرام العلماء لوجوب اكرام ما شك في كونه عالما .

بيان ذلك هو ان الاستفادة من هذه العمومات هو عدم العمل بالظنون الذي لم يبلغ فيها احتمال الخلاف فلوجاء دليل خاص او عام يدل على الغاء احتمال الخلاف عما يفيد الظن يكون حاكما على تلك الادلة فمع الشك في كون هذا الظن مما النهي فيه الخلاف ام لا في الحقيقة يرجع الى الشك في فردية العام ولا اشكال في عدم -

ان جواز الالتزام ونسبة مؤدى الحجية اليه تعالى ليسا من آثار الحجية

— جواز التمسك بالعام مع الشك في الفردية ولو قلنا بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية الا ان يقال بان نسبة ادلة الحجية الى الادلة المانعة من قبيل نسبة المخصص الى العام فالشك في حجية شيء يكون من الشك في المخصص فيرجع فيه الى عموم العام بكونه من الشبهة المفهومية والا لما جاز التمسك بادلة الاصول عند احتمال وجود الحجة على خلافها والتالي باطل .

إذا عرفت ذلك فاعلم ان جواز التعبد بالامارة والالتزام به واداءها على انه حكم الله تعالى هل يلزم حجيتها بنحو يستكشف من حرمة التعبد عدم الحجية او انها ليست من اللوازم إذ قد تكون الامارة حجة مع عدم جواز التعبد والنسبة الى الشارع اختار المحقق الخراساني ( قدّه ) الثاني فقال ما لفظه: ( واما صحة الالتزام بما ادى اليه من الاحكام صحة نسبتها اليه تعالى فليسا من آثارها ضرورة ان حجية الظن عقلا على تقدير الحكومة في حال الانسداد لا يوجب صحتها ) خلافا للاستاذ النائيني ( قدس سره ) فانه قال بالاول نظراً الى ما بنى عليه من جعل الطرق وجعل المحرزية والوسطية في الالبات فيكون حال الامارة حال العلم فكما انه لو علم بحكم فيجب التعبد به ويصح النسبة الى الشارع فكذلك كون الامارة حجة إذ معنى حجيتها جعلها كالمعلم كما انه يتم الاستدلال بالآيات والاخبار على حرمة التعبد بما لا يعلم وقبح ما يسند الى الشارع لكونه من التشريع المحرم على ما بنى عليه الشيخ ( قدّه ) من تتميم الكشف نعم لا يتم ذلك على مبنى المحقق الخراساني ( قدس سره ) من جعل الحجية فان التعبد والاسناد الى الشارع ليس من لوازمها ولا يلزم من عدمها عدم الحجية واما الظن الانسدادى على الحكومة فليس من لوازمها التعبد والاسناد على جميع المباني لما سيأتي ان شاء الله تعالى من ان معنى كون —

ومن لوازمها المساواة أو الأعم لكي يكون الاستدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم كما هو كذلك بالنسبة إلى المؤمنية والمنجزية فإنه يستدل على عدم الحجية بعدم تحقق المؤمنية والمنجزية .

وبالجملة الاستدلال على الحجية بما دل على حرمة الالتزام وحرمة النسبة امر غير مرتبط اذ ليسا من اللوازم ولكن لا يخفى ان ما استدلل به الشيخ ( قده ) يتم بناءً على تتميم الكشف نعم لا يتم على مبنى الاستناد من جعل الحجية . بيان ذلك هو انه بناءً على تتميم الكشف مرجعه إلى جعل الامارة علماً ومن الواضح انه لو تعلق العلم بحكم لازمه التعبدية ونسبته إلى الشارع فكذلك لو تعلقت الامارة بخلاف ما لو قلنا بجعل الحجية الذي هو مبنى الاستناد . فان التعبد والاسناد ليسا من لوازمها فلا يستدل بعدمهما على عدم الحجية .

وبالجملة الخلاف بين الشيخ والاستاذ بحسب المبنى . وكيف كان فما ذكره ( قدس سره ) من ان المنجزية لا تلازم جواز التعبد امر مفروغ عنه كما هو كذلك في ايجاب الاحتياط والظن في باب الانسداد على الحكومة بناءً على انه

— الظن حجة عقلاً ليس هو كون متعلقه حكماً شرعياً إذ ليس وظيفة العقل تشريع الاحكام وانما هو بمعنى الاكتفاء بالاطاعة الظنية عند تعذر الاطاعة العلمية فليست الحجة فيه كالحجة في الامارة اذ الحجة في الامارة ما يقع طريقاً لمتعلقه والحجة في الظن الانسداد على الحكومة فانما يقع في طريق اسقاط التكليف .

وبالجملة الذي هو محل البحث في الحجية هي التي تكون وسطاً لاثبات التكليف لا حرجاً في مقام الامتثال كالظن الانسداد بناءً على الحكومة كما ان محل الكلام في الطرق المتعلقة بالاحكام الشرعية لا الطرق التي تتعلق بالامور العادية كالظن بالماء والجدار والخشب ونحو ذلك فلا تغفل .

مثبت لتكليف لا انه مسقط كما هو مبني من يقول بالتبعيض .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان المنجزية والوُثنية من توابع العلم بالحجية ، فمع الشك في الحجية يقطع بعدم تحققها وحينئذ لا يبقى مجال للشك في تحققها لكي يرجع الى استصحاب عدم الحجية إذ يكون من قبيل ان ما هو محرز بالوجدان محرز بالتعبد وبما ذكرنا اعترض الاستاذ على الشيخ الانصاري (قده) بما حاصله أن عدم الحجية من آثار نفس الشك وعدم احراز التعبد إذ بمجرد الشك وعدم العلم يتحقق عدم الحجية فلا مجال لاستصحاب عدم الحجية بعدم ترتب اثر عليه وقد دفع الاستاذ بعدم احتياج الاستصحاب الى الاثر إذا كان مؤداه قابلاً للجعل الشرعي كما في المقام فان الحجية لما كانت قابلة للجعل فقابلية للرفع فلا مانع من جريان الاستصحاب سواء كان هناك اثر شرعي على المستصحب أم لا ولكن لا يخفى ان ما ذكره الاستاذ ( قدس سره ) مبني على ما اختاره من ان الحجية قابلة للجعل وان المجعول في باب الطرق هي الحجية وان المستفاد من اخبار الاستصحاب انشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الاحكام ولا حكمه في استصحاب الموضوعات . واما لو قلنا بعدم جعل الحجية أو قلنا بها ولم نقل بجعل المائل قلنا بانه بلحاظ الجري العملي لم يتوجه الاشكال إذ حينئذ لم تكن تلك الآثار من آثار عدم الحجية لكي يجري الاستصحاب بل من آثار نفس الشك فبمجرد تحقق الشك ترتب تلك الآثار لتحقيق موضوعها على انه لو سلمنا ان تلك الآثار ترتب على الشك وعلى العلم بعدم الحجية ولكن القاعدة تقدم في المقام على الاستصحاب لكونها اسبق مورداً من الاستصحاب حيث ان موضوعها الشك فبمجرد حصوله يتحقق اثره وهو عدم الحجية فلا يبقى مجال لجريان استصحاب عدم الحجية لكي

يترتب ذلك الاثر وبعبارة أخرى ان الاثر لما كان مترتباً على الجامع بين الشك والعلم بالعدم فاذا تحقق الشك ترتب الاثر لسبقه على جريان الاستصحاب الموجب لتحقيق عدم العلم الذي هو أحد فردى الجامع المفروض انه موضوع الاثر بل لا فائدة في تحصيل الفرد الآخر للجامع فان الجامع لما تحقق في ضمن احد فردى موضوع ترتب الاثر المشترك فلا مجال لاعمال اصل يوجب تحقق موضوع الآخر لوضوح انه لا فائدة فيه مع ترتب الاثر على الفرد السابق المحقق للجامع اللهم الا ان يقال بان هذا يتم لو كان مترتباً على الجامع بين العلم بالعدم والشك واما لو كانت الاثر يترتب على الواقع فيكون المورد مجمعاً للقاعدة والاستصحاب وقد ذكر في محله ان الاستصحاب مقدم على القاعدة كما لو شك في وجوب شيء وقد فرض عدم وجوبه سابقاً فشكوك الوجوب يكون مجمعاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ولاستصحاب عدم الوجوب وقد قرر في محله ان الاستصحاب مقدم على القاعدة اذ يجريان الاستصحاب يرتفع موضوع القاعدة وهو الشك تبعاً بخلاف العكس وكقاعدة الطهارة واستصحابها فان استصحاب الطهارة حاكم على ( كل شيء لك طاهر حتى تعلم انه قذر ( ١ ) وبالجملة ان الاثر ان كان مترتباً على

( ١ ) ولكن لا يخفى انه ربما يفرق بين المقام وقاعدة الطهارة بناء على ما ذهب اليه المحقق الخراساني قدس سره في كفايته من ان مفاد قاعدة الطهارة انما هو حكم في ظرف الشك بحيث يكون المكلف عند الشك بالطهارة واجداً لها واقفاً فمع انكشاف الخلاف يتبدل الموضوع فينبذ يكون المجمعول في حق كل مكلف طهارتين احدهما في مورد العلم والثانية في مورد الشك فينبذ جريان الاستصحاب يحقق العلم بالغاية وهو العلم بالطهارة أو النجاسة فيرتفع موضوع القاعدة بخلاف المقام فان الاثر لما كان للجامع فع تحقيق الشك يتحقق موضوع القاعدة فيترتب

الواقع فلا موقع إلا للاستصحاب وان كان مترتباً على الشك فلا

— الاثر لبقه فلا يبقى مجال للاستصحاب ولكن الانصاف ان الالتزام بان مفاد قاعدة الطهارة هو ما ذكر محل منع لما يلزم عليه من اللوازم التي لا يمكن ان يلتزم بها مثل القول بعدم الاعادة لمن توضأ بماء محكوم بالطهارة للقاعدة وصلى ثم انكشف نجاسة الماء باعتباره واجداً للطهارة الواقعية الثانوية وكالاتزام بطهارة الملاقى المشكوك الطهارة والنجاسة وان انكشف بعد ذلك انه بول الى غير ذلك من اللوازم التي لا يلتزم بها وقد ذكرنا في محله ان دليل القاعدة لا يفيد حمل الحكم في مورد الشك وبيان توسعة دائرة الاشتراط بل مفاده هو احراز الواقع بها وتنزيل مؤداها منزلة الواقع فما دام الخلاف لم ينكشف يجب ترتيب الطهارة على المشكوك فاذا انكشف الخلاف يجب العمل على طبقه وهكذا اصابة الاباحة مع الاستصحاب فإب الاستصحاب مقدم على اصابة الاباحة اذ المجموع في باب الاستصحاب تنزيل المودى منزلة الواقع وفي باب الامارة نقض العلم واليقين التعبدى وكلاهما يرفعان الشك الذي هو موضوع اصابة الاباحة ويقدمان عليه بنحو الورود ان أخذ العلم في القاعدة ما يعم الظاهري وبنحو الحكومة ان أخذ العلم بخصوص الواقعي اللهم إلا ان يقال ان المقام لا يقاس على ما ذكرنا المفروض ان الاثر قد ترتب على الشك والعلم بعدم الحجية ولازمه ان يكون الاثر قد ترتب على الجامع بينهما ويكون كل واحد منهما فرداً للجامع فمع تحقق الشك فقد تحقق أحد فردي الجامع بالوجدان فلا يحصى عن ترتيب الاثر فيلغى الاحتياج إلى اثبات العلم بعدم بالاستصحاب للزوم تحصيل الحاصل اذا حراز ما هو حاصل بالوجدان يحرز بالتعبد أو لغوية الاستصحاب هذا غاية ما يقال في المنع عن جريان الاستصحاب ولكن الانصاف انه لا يلزم ما ذكر في المنع اما عن الاولين فالعقل انما يحكم بمجرد الشك في الحجية انما هو عدم الحجية الفعلية وما هو مورد الاستصحاب هو انشاء —



يجري الاستصحاب بل هو مجرى القاعدة وان كان مترتباً على اواقع والشك فهو مورد لها الا ان الاستصحاب حاكم على القاعدة كما هو كذلك بالنسبة الى مانحن فيه فان الاثر مترتب على الجامع بين الشك والعلم بالعدم ولكن الانصاف ان المقام ليس مما كان مورداً لها كمسألة الطهارة ونحوها إذ الاثر مترتب على الجامع لا من آثار عدم الحجية واقفاً فيه مجرد حصول الشك يتحقق الاثر لا سبقيته فلا مجال لجريان الاستصحاب كما لا يخفى وقد يقرر الاصل بتقرير آخر وهو ان المقام دائر بين الوجوب والتحریم فاذا كان كذلك فيرجع الى التخيير لكونه دائراً بين محذورين ولكن لا يخفى انك قد عرفت ان المقام غير دائر بينهما بل مما قطع بالتحریم فان مجرد الشك يكفي في اثبات التحريم فلا يكون المقام مردداً بين المحذورين لكي يرجع إلى التخيير اللهم الا ان يقال ان الحرمة من آثار عدم الحجية واقفاً فيكون المقام من دوران الامر بين الوجوب والحرمة وبذلك ألزم الشيخ الانصاري بناءً على كون الحرمة من آثار عدم الحجية واقفاً ولكن لا يخفى انه بناءً على ذلك لا يمكن الالتزام به اذ يكون من قيل دوران الامر بين وجوب

---

— الحجية فما هو مورد الاستصحاب غير مورد القاعدة فلم يكن ماهو محرز بالوجدان محرز بالتعبد او ماهو حاصل يراد تحصيله وأما عن محذور اللغوية فحكم العقل انما هو في طول الحكم الشرعي بان يكون الاثر يترتب على الشك بحكم العقل لولا التعبد فالعقل وان كان مستقلاً بعدم جواز الاستناد إلى مشكوك الحجية إلا انه منوط بعدم التعبد الشرعي فاذا ثبت كان الاثر مترتباً فعلي التقديرين يستقل العقل بعدم الحجية الا انه على الاول يستقل بما انه مشكوك الحجية وعلى الثاني بما انه مقطوع بالعدم بلحاط التعبد فلا لغوية في جريان الاستصحاب فلا تغفل

الاخذ بالتعبد بالظن وبين وجوب التعبد بالاصول فحينئذ اما الحكم بالتخير بين الوجوبين أي وجوب الاخذ لما بالتعبد بالظن او بالاصول او بتعيين الاخذ بالاصول والظاهر هو الثاني لرجوع المقام الى الشك في تخصيص ادلة الاصول وحينئذ يرجع الى اصابة عدم التخصيص ويعمل بالاصول .

وبالجملة لا يكون المقام من دوران الامر بين محذورين الوجوب او الحرمة بل يكون من قبيل دورانه بين الوجوبين وقد يقرر الاصل بان المقام من دوران الامر بين تحصيل مطلق الاعتقاد بالاحكام الشرعية او خصوص الاعتقاد القطعي والعقل يحكم في مقام دوران الامر بين التخير والتعيين هو التعيين ، وقد اورد الامتداد قدس سره بان ذلك يتم في صورة ثبوت التكليف واما بالنسبة إلى سقوط التكليف فالظاهر جريان البراءة من خصوصية التعيين واثبات التخير ولكن لا يخفى ان المقام ليس من مقام السقوط لكي يرجع الى البراءة بل المقام ليس من ذلك القبيل وانما هو من قبيل ما يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال على العلم بالواجب بنحو يوجب انحلاله حكما فحينئذ يرجع الى الشك في الاثبات وانحلال العلم الاجمالي في خصوص الاعتقاد القطعي او مطلق الاعتقاد على ان ادلة الاصول تدل على تحريم العمل بالظن ومخالفتها مخالفة قطعية فيجب الاخذ بالاصول وترك العمل بالظن مضافا الى ان تحصيل الاعتقاد بالاحكام انما هو مقدمة للعمل بها والحاكم بذلك العقل فلا معنى لترديد في حكم العقل وقد يقرر الاصل بما قرره السيد المحقق الكاظمي قدس سره بان الاصل في الاشياء الاباحة ومن جعلتها العمل بالظن المشكوك اعتباره ولكن لا يخفى ان العمل بالظن تارة يكون لدينا طرق معتبرة بمقدار المعلوم بالاجمال فلا اشكال في وجوب العمل بها ويحرم العمل بالظن واخرى

لم يكن لدينا طرق اصلا او ليست بمقدار المعلوم اجمالا فينتهي الامر الى العمل بالظن فيجب العمل به لكونه اقرب من غيره الى الواقع فيكون العمل حينئذ بالظن واجبا لا جائزا في أي مورد يكون العمل بالظن مباحا إذ هو اما محرم أو واجب على ان التعبد بغير العلم من التشريع المحرم الحاكم بقبحه العقل من غير ان يستتبع حكما شرعيا مولويا بنحو لو ورد خطاب شرعي يكون ارشادا لحكم العقل إذ مع حكمه لا يبقى مجال لاعمال المولوية وهذا هو ملاك الاوامر الارشادية كاللاوامر الواردة في باب الاطاعة لما عرفت منا غير مرة انها تحمل على الارشاد لحكم العقل لعدم وجود ملاك المولوية مع حكم العقل بحسن الاطاعة إذ هي انما تحصل مقدمة لتحصيل الغرض فاذا كان العقل حاكما بالتحصيل فلا يبقى مجال لاعمال المولوية كما هو كذلك في التعجري ولذا حل الشيخ ( قده ) الدلة على حرمة التشريع على الارشاد فدعوى بعض الاعاظم من ان النواهي الواردة تحمل على المولوية بناء على ان التشريع واقع في سلسلة العلل الذي هو ملاك الاوامر والنواهي المولوية وليست واقعة في سلسلة المعلولات الذي هو ملاك الارشادية فهو محل نظر لما عرفت ان الاوامر والنواهي انما هي مقدمة لتحصيل الغرض فمع حصول الغرض من حكم العقل بالحسن او القبح لا يبقى مجال لاعمال المولوية وحيث ان العقل يستقل بقبحه حينئذ كيف يمكن اعمال المولوية الذي هو ملاك الارشادية من غير فرق بين ان يكون في سلسلة المعلولات او العلل (١) وهذا القبح يسري

(١). ولكن لا يخفى ان حكم الشارع اذا كان في سلسلة المعلولات غير قابل

لاعمال المولوية إذ تلك المرتبة تعد من مراتب الاطاعة والالتقياد لحصوله بعد حكم العقل بتحصيل الغرض فلا يكون معنى للأمر المولوي الملقى لأجل -

الى الفعل الخارجي فتسرى الحرمة التشريعية الى ما في الخارج لانطباق عنوان  
— تحصيل الغرض فلذا يحمل على الارشاد لحكم العقل بخلاف ما اذا كان في سلسلة  
العلل فانه يمكن اعمال المولوية من انبعاثه نحو تحصيل الغرض فان الاحكام العقلية  
الواقعة في هذه السلسلة الراجعة الى التحسين والتقييد العقليين الماشئين عن ادراك  
المصالح والمفاسد هي التي تكون مورداً لقاعدة الملازمة لحكم الشارع في هذه  
السلسلة يكون اسماً مولوياً ينبعث عن ارادة لايجاد العمل وعمره كانه بخلاف  
ما اذا كان في سلسلة العلولات فانه غير قابل للتحرريك نحو المراد لخصوله من حكم  
العقل ولازمه ان يكون ارشاداً الى حكم العقل .

وبهذا يفرق بين الاوامر والنواهي الارشادية والمولوية وهذه التفرقة  
تحصل لمن له ادنى تأمل ولا يحتاج الى مثل ذلك الى اكثر مما ذكر والمعجب من  
بعض في شرحه للرسائل حيث قال متمجباً من بعض الاعاظم حيث فرق بينهما  
بالوقوع في سلسلة العلولات والعلل مع انه غير فارق وبلا دليل وبرهان وما كفاه  
مراجعة وجدانه فانه لو راجعه وجد ان هذه التفرقة حاصلة لمن له ادنى تأمل  
واعجب من ذلك انه تفطن لامر في نظره قد اتى بشيء جديد ويتمتع من غفلة  
بعض الاساطين عنه فقال ما هذا لفظه : ( فكل خطاب من الشارع كان مستتبعاً  
لاستحقاق العقاب كان مولوياً الى ان قال وكل خطاب لم يكن كذلك كان ارشادياً )  
ولا يخفى ان تشخيص كونه مولوياً او ارشادياً يظهر قبل مرحلة الاستحقاق اذ هي  
متأخرة عن ذلك فان استحقاق العقاب انما يكون بعد امكان اعمال المولوية ومع  
عدم امكان اعمال المولوية يكون ارشادياً فلا تترتب العقوبة وقد عرفت انه ان كان  
في سلسلة العلل يمكن اعمال المولوية فيستحق العقوبة وان كان في سلسلة العلولات  
فلا مجال لاعمال المولوية فلا يستحق العقوبة وهذا امر واضح يعرفه كل من له  
ذوق سليم ووجدان صحيح خال من شوائب الاوهام . ويضاف الى هذا المعجب

التشريع عليه الذي هو من العناوين المقتضية الأهم إلا أن يقال أن التشريع من العناوين القصدية لكي يكون نفس القصد حراماً كما ذهب إليه الأستاذ ( قدس ) في التجري فقد عرفت أنه محل نظر بل منع إذ الأمور القصدية لا تكون مبغوضة ويعاقب عليها ولا توجب تغيير الواقع عما هو عليه ما لم ينطبق على الفعل عنوان قبيح (١) .

— عجب آخر وهو أنه أشكل عليه بما هو غير لازم عليه بل مما يقوله به إذ أشكل عليه بمثال الاطاعة والمعصية حيث أنهما حكمان عقليان واقعان في سلسلة المعلومات في حين أن الأوامر والنواهي ارشادية ولست أدري على أي موقع يكون هذا الاشكال في حين أن بعض الاعاظم ( قدس ) الذي أشكل عليه هو نفسه قد صرح بأن هذه من الأوامر الواقعة في سلسلة المعلومات من الأوامر الارشادية على أن هذا البعض غفل عن الفرق بين حكم العقل في الحسن والقبح في سلسلة العلل وبين حكمه بها في سلسلة المعلومات مع وضوح الفرق بينهما لما بينهما من الطوامة فإن الأول في مرتبة الذات وهما الحسن والقبح الذاتيين وهي التي يترتب عليها القول بالملازمة ويمكن أعمال المولوية في تلك المرتبة وفي الثانية متأخرة عن القول بالملازمة وهي مرتبة الاطاعة والمعصية ولا يمكن أعمال المولوية في تلك المرتبة فتكون الأوامر فيها ارشادية بخلاف المرتبة الأولى فإنها تكون مولوية فأفهم واغتنم .

(١) لا يخفى أن حكم العقل بقبح التشريع تارة يكون ناشئاً من ملاك واحد بحيث يترتب عليه حكم واحد في جميع الحالات أعني حالة العلم والجهل والشك وأخرى يكون بملاكين حكم في صورة العلم وحكم في صورة الجهل والشك كالضرر فإن حكمه في ظرف الشك بملاك آخر غير للملاك مع العلم وهو-

وبالجملة التشريع كالتجري فكما ان عنوان التجري يوجب سراية القبح الى ما انطبق عليه هذا العنوان فكذلك عنوان التشريع باعتبار انطباقه على الفعل المتشريع به فيكون حراما وان كان في الواقع حراما ولا يكون من اجتماع المثليين

الخلاف بالوقوع بالضرر الواقعي والتشريع ان كان من قبيل الاول فقد عرفت ان حكم العقل يتحقق في جميع الحالات بلاك واحد فلا يكون للاستصحاب مجال اصلا اذ مع تحقق حكم العقل بالوجدان فكيف يحرز بالتعبد وان كان من قبيل الثاني فيكون للتشريع موضوعان موضوع العلم بعدم الذي يجري الاستصحاب وموضوع عدم العلم ولما كان موضوع عدم العلم متحققا ومحرضا بالوجدان فلا يحتاج الى احراز الموضوع الآخر للغوية أو لاسبقية .

ان قلت هذا الاشكال يعينه يرد على الامارات حيث ان الشيء لما احرز بالوجدان لا معنى لقيام الامارة على حجيته او عدم حجيته قلنا فرق بين الامارات والاصول من جهتين : الاول ان قيام الامارات لم يؤخذ في موضوعها الشك والاصول قد اخذ في موضوعها الشك ، الثاني ان المجمول في الامارات الوسطية في الاثبات وبعبارة اخرى المجمول فيها هو المرتبة الثانية من الاحراز بخلاف الاصول فان المجمول فيها هو الجري العملي فلذا تكون الامارة موجبة لرفع الشك الذي هو موضوع القاعدة .

وبالجملة يصح قيام الامارة على عدم الحجية دون الاصل اذا عرفت ذلك فاعلم انه وقع الكلام في ان حكم العقل يقبح التشريع هل هو حكم طريقي فيكون نظير حكمه يقبح الافدام على ما لا يؤمن منه الوقوع في الظلم او لا يكون طريقيا بنحو يكون تمام المناط في نظر العقل هو اسناد ما لا يعلم الى الشارع من دون دخل للواقع في ذلك ، الظاهر هو الثاني وفقا للاستاذ —

لما عرفت بينهما طولية . ودعوى ان التشريع انما يتحقق فيما اذا لم يكن الواقع محكوماً بحكم ممنوعة فان التشريع موضوعه اسناد ما لم يعلم كما ان اسناد ما يعلم ليس من التشريع ولو لم يكن في الواقع موجوداً .

— المحقق النائيني ( قدّه ) .

بيان ذلك ان التشريع المحرم لما كان موضوعه هو اسناد ما لا يعلم الى الشارع فليس له واقع يصيبه المكلف أو لا يصيبه بل واقعه هو نفس اسناد الشيء الى الشارع مع عدم علمه بتشريع فليس حكم العقل بقبح التشريع لحكمه بقبح الظلم مما يكون للعقل حكماً حكماً موضوعى موضوعه قبح التصرف في أموال الناس واقفاً مع العلم وحكم آخر طريق بقبح ما يشك كونه من أموال الناس بنحو لو خالف وافق انه لم يكن مال الناس في الواقع فليس عليه إلا عقوبة التعجري لما عرفت انه ليس للعقل في قبح التشريع إلا حكم واحد بنحو يعم العلم والظن والشك فهو بقبح الضرر فان قبحه يحكم به العقل بملاك واحد فان موضوعه هو عدم الامن في الوقوع في الضرر سواء في ذلك العلم بالضرر أو الظن أو الشك من غير دخل للواقع بوجود الضرر واقفاً ام لا ويدل على ذلك تسالم الاصحاب بان سلوك الطريق الذى لا يأمن الخطر يكون من سفر المعصية فيجب اتمام الصلاة عند انكشاف الخلاف .

ودعوى البعض في شرحه للرسائل بان العمل بالظن لعدم حصول القطع غالباً والا يلزم لغوية ترتب الاحكام المترتبة على الضرر وجعله من الانسداد الصغير تمحل لا يرجع الى محصل على ان التشريع المحرم لما كان من سلسلة العمل يمكن استكشاف الحكم الشرعى قاعدة انلازمة فلا يبقى للانسداد الصغير أو الكبير مجال فلا تغفل .

وكيف كان فع سرابة الحرمة الى الخارج فيكون مقطوع الحرمة فلا يكون شك لكي يجرى الاصل هذا على المختار من السراية الى ما في الخارج باعتبار انطباق عنوان عليه ، واما على غير المختار فيجري الاصل من غير فرق بين دورانه بين الوجوب والاباحة او التحريم والاباحة او التحريم والوجوب ، اما على الاولين فواضح ، واما على الأخير فليس المانع من جريان الأصل إلا العلم الاجمالي وهو غير مانع لعدم لزوم المحافضة القطعية بناءً على مختار الشيخ ( قدس سره ) واما على المختار فالمقل حاكم بالتنخير فلا مجال لجريان الأصل وكيف كان فجميع ما ذكر من الاصول لتأسيس الأصل غير جارية لما عرفت من ان نفس الشك موجب للقطع بعدم الحجية ومما لا يبقى مجال لجريان الاصول العملية لانتفاء الشك الذي هو موضوع الأصل مضافاً الى انها لا تجرى حتى القاعدة المذكورة لاجل دلالة ادلة الاجتهادية من الآيات والروايات على تقدير تمام دلالتها فحينئذ لا يبقى مجال للقاعدة فضلاً عن جريان الاصول هذا تمام الكلام في تأسيس الأصل وقد عرفت انه يحرم التعبد بالظن إلا ما خرج من ذلك ، واما بيان ما خرج او قيل بخروجه يحصل في المباحث الآتية انشاء الله تعالى .

## حجية الظواهر

المبحث الثالث في الظواهر والكلام فيها يقع في مقامات ثلاثة الاول في حجية الظواهر (١) الثاني في حجية ظواهر الكتاب ، الثالث في حجية (١) لا يخفى ان البحث عن حجية الظهور بحث عن المسائل الاصولية.



## قول الغوي .

المقام الاول في حجية الظهور فنقول لا اشكال في اعتبار الظهور وانه مما هو متسالم عليه عند العقلاء في محاوراتهم وبنوا عليه في جميع امورهم وليس للشارع طريقة خاصة في محاوراته بل هي امضاء لطريقتهم مع عدم تحقق الردع منه وبكفى في تحقق الامضاء عدم تحقق الردع منه والظاهر ان سيرة العقلاء منعقدة على الاخذ بالظهور من دون تقييد بان لا يكون ظن على الخلاف كما انه لا يقيد بحصول الظن على الوفاق كما توهم نظراً الى ما يشاهد من ان العقلاء لا يقنعون في امورهم المهمة كالاموال والاعراض والنفوس بمجرد الظهور بل يحتاج الى الظن والاطمئنان والوثوق في تحصيل الواقع بنحو لو احتملوا خلاف الظاهر يتوقفون كما هو كذلك بالنسبة الى كلام الطيب فانه لا يعملون بظاهر

— لما عرفت من ان الضابط فيها ان تكون كبرى او انظمت الى صفراها لا نتجت مسألة فرعية والبحث عن حجية الظواهر من هذا القبيل نعم لو جعلنا موضوع الاصول الادلة بقيد الدلية كما جعله صاحب القوانين ( قدس ) يكون البحث فيها من المبادئ لتكون البحث فيها بحثاً عن جزء الموضوع إذ البحث فيها عن دلية الدليل والبحث عن الموضوع او جزئه يعد بحثاً عن المبادئ ولكنك قد عرفت ان الموضوع في الاصول عما يعم الادلة لا بما هي هي ولا بقيد الدلية واما البحث عما يوجب تعيين الظهور وتشخيصه كالببحث عن قول الغوي وعن القرائن العامة المشخصة للظهور كوقوع الامر عقيب الحظر ونحو ذلك مما يوجب انمقاد الظهور في المعاني الافرادية والجلل التركيبية خارجة عن الاصول وانما هي من المبادئ كالببحث عن الرواة والسنن وما ذكره البعض في شرحه للوسائل بانها من الاصول معترضا على ما ذكره بعض الاكابر ( قدس )

كلامه وإنما يعملون بكلامه فيما إذا لم يحتمل الخلاف بنحو يطمئن بكلامه ولكن لا يخفى أن ذلك توهم فاسد إذ كلام الطيب ونحوه من الأمور المهمة التي عليها سيرة — من أنها من المبادئ بدعوى أنها من الكبريات التي تقع في طريق الاستنباط ففي غير محله إذ ليس كل ما يقع طريقاً للاستنباط من الأصول والألأ النحو والبلاغة والصرف تقع في طريق الاستنباط وإنما الذي يمد من الأصول هو ما يكون الجزء الآخر من العلة بنحو يكون كبرى لو انظمت إلى صغرها لانتجت مسألة فرعية والمعجب من التزامه بأن البحث عن الرواة والسند من المبادئ لكون البحث فيها بحثاً صغرياً راجعاً إلى وجود الموضوع الذي هو حجية خبر الواحد بلا أن يكون كبرياً أصلاً بخلاف البحث عن المذكورات فإن الذي يظهر منه أن مناط المسألة الأصولية عنده البحث الكبروي ومناطق غيرها بحث صغروي مع أن البحث من كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب ونحو ذلك من الكليات في علم النحو والمنطق والمعاني والبيان وكليات علم الرجال واقعة في طريق الاستنباط مع أن القوم التزموا بأنها من المبادئ وليس إلا أنها ليست بنحو الجزء الآخر من العلة فضابط المسألة الأصولية هي كبرى لو انظمت إلى صغرها لانتجت مسألة فرعية وهذا الضابط لا ينطبق على مثل قول اللغوي وقول الرجالي وكل ما يوجب تشخيص الظهور إذ كل ذلك من المبادئ الموجبة لتشخيص الظهور الذي هو موضوع الحجية وأن كان البحث عن تلك الأمور بحثاً كلياً والوقوع في طريق الاستنباط بتوسط أنها من مشخصات الظهور كخروج دلالة الأمر على الوجوب والنهي على الحرمة وأمثال ذلك مما عرفت أنها من المعدات وليس البحث عنها من قبيل الجزء الآخر من العلة لكي تدخل تحت الضابط في المسألة الأصولية وقد غفل البعض عن ذلك فقال لا وجه له وقد عرفت وجهه وقد استوفينا الكلام في تقريراتنا لبحث الأستاذ النائي ( قدس ) .

التجار في مراسلاتهم بحيث لو تطرق ادنى احتمال لتوقفوا ولم يقدموا على ما يحتمل الخسارة فمثل هذا يطلب منها تحصيل الواقع بخلاف المقام المطلوب منه الاخذ بالظهور للخروج عن عبدة التكليف ويحصل له الامن من تبعه التكليف فانه لا اشكال ولا ريب ان سيرة العقلاء قد انعقدت على الاخذ بمطلق الظهور (١) ولذا لا يقبل

(١) ذكرنا في تقريراتنا لبحث الاستاذ الذائني (فده) ان للظواهر جهات ثلاث : الاول ظواهر المعاني الافرادية وتسمى بالدلالة التصورية ، واخرى الجمل التركيبية وتسمى بالدلالة التصديقية ، وثالثة في تعيين المراد من الدلالة التصديقية اما الظهور في الدلالة التصورية فهو حاصل بمجرد التلفظ بالمفردات ولا يحتاج الى اكثر من معرفة المعنى اما من الوضع أو العرف ، واما الدلالة التصديقية التي هي في الجمل التركيبية خبرية أو انشائية فينعقد لها ظهور فيما اذا لم يكن هناك قرينة متصلة فمما يرتفع ظهور (ماقال) ولا يتوقف تحققه على انتفاء قرينة منفصلة واما تعيين المراد من الدلالة التصديقية المساق الى انه (ماذا أراد) فتوقفه على انتفاء القرينة المنفصلة ثم ان الدلالة التصورية قد تنفق مع الدلالة التصديقية كما اذا لم يحتف بالكلام قرينة المجاز أو التقييد أو التخصيص ونحو ذلك مما يوجب صرف مفاد الجملة الكلامية عما يقتضيه مفاد المفردات وقد يكون مفاد الجملة مغايرا لمفاد المفردات كما اذا احتف بالجملة ما يوجب صرفها مما يقتضيه مفاد المفردات وكذا الدلالة التصديقية تتوقف على فراغ المتكلم من كلامه فان المتكلم ان يلحق بكلامه ما شاء من القرائن فما دام متشاغلا لا ينعقد لكلامه الدلالة التصديقية فلا يصبح ان ينقل كلامه مادام متشاغلا الى ان يفرغ من كلامه بخلاف الدلالة التصورية فانها تحصل في حال تشاغل المتكلم بكلامه فان السامع ينتقل ذهنه الى معاني المفردات مع تشاغله بالكلام . —

عذر العبد لو اعتذر بمخافة الظهور أو عدم حصول ظن بالوفاق أو حصل ظن بالخلاف ويقبل قوله لو احتج بظهور الكلام كما أنه لا يعتبر في العمل بالظهور من

— اذا عرفت ذلك فاعلم ان المتكفل للدلالة التصورية هي الاوضاع الغوية وغيرها من معرفة المعاني العرفية والتكفل للدلالة التصديقية ان كانت على خلاف مفاد المعاني الانفرادية هي القرائن التي تحتف بالكلام وهي قد تكون عامة كوقوع الامر عقيب الحظر نحوه وخاصة، فينعقد لها ظهور ان لم يكن فيها قرائن واتباع الظهور مما قامت عليه السيرة العقلية فن ذلك يستكشف كون الظاهر مراداً وهي الجهة الثالثة من الظواهر ولكن تفتقر عما تقدم بان استكشاف مراد المولى يحتاج إلى الاطمئنان لكونه مراداً فمع عدم حصول الاطمئنان كمن كان من عاداته الاعتماد على القرائن الخارجية فلا يجوز له الاخذ بظاهره لاحراز مراده قبل الفحص عن القرائن المنفصلة واما بعد الفحص فلا مانع من الاخذ بالظاهر كما هو قضية الاخبار فانه لا يؤخذ بظاهرها ما لم يتفحص عن القرائن المنفصلة نعم يجوز الاخذ بظاهرها بعد الفحص وهذا لا ينافي ان بناء العقلاء على الاخذ بالظاهر ولو لم يحصل لهم الوثوق فان ذلك في مقام الحجة والاحتجاج وحينئذ ليس للمولى مؤاخذه العبد على العمل بالظاهر بخلاف تعيين مراد المولى فانه في مقام تعلق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلم من ظاهر كلامه فهو لا يكون إلا بعد الوثوق بان الظاهر هو المراد وليس ذلك تفصيلاً في بناء العقلاء باعتبار ظاهر دون ظاهر وانما هو اقتضاء دليل الحجية وطريقة الاحتجاج بين المولى والعبيد فما ذكره بعض في شرحه للرسائل من التشويش في كلماته في غير محله . واعجب من ذلك انه نسب إلى الاستاذ ما هذا لفظه نفي بناء العقلاء في جميع المقامات على التعميد مع الشك وعدم حصول الوثوق والاطمئنان مع انه مرشح الاستاذ بانه اذا كان الغرض الاثام والالتزام بالظواهر في مقام الحجة والاحتجاج فان مثل ذلك لا بد فيه من الاخذ -

حصول الظن الفعلى والالسد باب المعارضة بين الاخبار والاخذ بالمرجحات لا تنفاء  
الظن الفعلى بالمتنافيين لكى ينتهى الامر الى الترجيح او التخير .

بيان ذلك انه لو اعتبرنا الظن الفعلى بكل واحد من الخبرين المتعارضين  
فيلزم اما عدم العمل بكل واحد منهما فيما اذا لم يند كل واحد منهما الظن الفعلى  
او الاخذ باحدهما لو أفاد الظن الفعلى وكلاهما محل منع أما الاول فواضح المنع والا  
لزم الظن الفعلى بالمتنافيين ، واما الثانى يلزم تعارض الحجة مع اللاحجة على انه  
مناف لاعمال المرجحات إذ ذلك يوجب تحقق الملاك فى كل من الخبرين وهو  
الاخذ بظهور كل واحد منهما حتى مع الظن بالخلاف وهذا مراد من اعتبار الظهور  
من باب الظن النوعى بمعنى انه حجة مطلقاً ولو كان هناك ظن على الخلاف نعم  
لو قام ظن اطميناني على خلافه فلا يعمل به لعدم انعقاد السيرة على اتباع مثل  
ذلك فلا يكون الظاهر متبعاً لعدم وجود مقتضى للحجية لا لوجود المانع .

فان قلت اعتبار الظن الاطميناني يكون مانعاً من اتباع الظهور فيستند الى  
وجود المانع لعدم مقتضى . قلت الاعتبار بالسيرة العقلانية اذا انظم اليها امضاء  
من الشارع والفروض فى المقام لم يتحقق امضاء بل حصل الردع من جهة الظن

- بظاهر الكلام ولو لم يحصل الوثوق بكونه هو المراد .

وبالجملة لم تنعقد سيرة العقلاء على الاخذ بالظهور فيما لو اريد تحصيل الواقع  
كما هو كذلك فى سيرة التجار والعمل بقول الطبيب ونحو ذلك مما يتعلق بالفرض  
بتحصيل الواقع نعم السيرة منمقدة على العمل بالظواهر فيما يكون فى مقام الخروج  
عن عهده التكليف والامن من تبعة التكلف ولو لم يحصل الوثوق والاطمئنان  
وذلك ليس تفصيلاً فى بناء العقلاء ولا فى حجية الظواهر وقد غفل البعض عن  
ذلك فافهم وتأمل .

الاطمئنان فلا بد ان يكون عدم الاعتبار بالظهور الذي جاء على خلافه ظن اطمئنان مستند الى عدم المقتضى .

وبالجملة الظهور يتبع مالم يقدح ظن اطمئنان على خلافه من غير فرق بين ان يكون ظن غير معتبر على خلافه ام لا ، لا يقال انه مع حصول ظن على الخلاف يشك في شمول السيرة العقلانية له ومع الشك في ذلك لا يؤخذ به اذ هي دليل لبي يؤخذ فيه بالقدر المتيقن وهو الاخذ بالظهور مالم يكن هناك ظن على الخلاف ، لانا نقول بان معقد السيرة اطلاق الاخذ بالظهور وتقييدها بما اذا لم يكن ظن على الخلاف بنافي اطلاقها ومع تحقق اطلاق الدليل لا يؤخذ بالقدر المتيقن ولو كان الدليل لبي ، كما انه لا اشكال في انعقاد السيرة العقلانية على الاخذ بالظهور فيما لو شك في خروج ما هو من افراد العام عن حكمه مع القطع بفرديته للعام كما لو قطع بان زيدا عالم . وشك في خروجه عن وجوب اكرام العلماء . نعم وقع الاشكال لو قطع بخروجه عن حكم العام ولكن شك في فرديته للعام كما لو ورد اكرم العلماء وعلم ان زيدا لا يجب اكرامه وشك في ان زيدا عالم وخرج من العموم حكماً فيكون من باب التخصيص او جاهل فيخرج من عموم العام موضوعاً فيكون من التخصيص فهل يتمسك بالظهور ويحكم على زيد بانه ليس بعالم فيكون من باب التخصيص ام لا ؟ قيل بالاول والظاهر هو الثاني لعدم ثبوت بناء العقلاء على الاخذ بالظهور في مشكوك الفردية مع العلم بخروجه حكماً على ان السيرة العقلانية من الادلة الالهية فيؤخذ فيها بالقدر المتيقن وهو مالمو شك في الخروج عن حكم العام مع القطع بفرديته للعام ولذلك امثلة متفرقة في ابواب الفقه (١) .

(١) من الامثلة غسالة الاستنجاء فيما لو شك في طهارتها أو نجاستها -

ثم انه لا اشكال في عدم اعتبار الظهور الصادر من النائم والغافل لعدم  
— حيث استدلل على طهارتها بعموم ما دل على عدم جواز استعمال النجس  
ولكن الظاهر ان ماء الاستنجاء نجس معفو عنه اما لما سلكه الشيخ ( قدس )  
من انه لدينا عمومات ثلاثة احدها ان النجس منجس ثانيها المتنجس منجس  
ثالثها الماء القليل يقنجس بالملاقاة وحيثئذ ان قلنا بطهارة ماء الاستنجاء لزمنا  
رفع اليد عن العموم الاول وهو ان النجس منجس وان قلنا بطهارة الماء  
ونجاسة ملاقيه رفعنا اليد عن ان المتنجس منجس وبعد العلم بلزوم رفع اليد  
عن احدهما يقع التعارض بين هذين العمومين وبعد التساقط يكون المرجع العموم  
الثالث وهو نجاسة الماء القليل بملاقاته للنجاسة فاذا رجعنا اليه بحكم نجاسة ماء  
الاستنجاء إلا انه لا ينجس ملاقيه للدلة الخاصة واما لما سلكه بعض اجلة  
العصر من عدم وجود عمومات لفظية ليقع الكلام فيها ألا انه يمكن لنا ان  
نتصيد من ادلة شتى قاعدة لبية وهي سرية النجاسة من الملاقى ( بالكسر ) الى  
الملاقى ( بالفتح ) ولا بد لنا من رفع اليد عن مقتضى السرية في المورد اما في  
الماء أو الثوب ولعل تقدم الزمان نافع في المقام فان الماء في رتبة ملاقاته للنجاسة  
سابق على ملاقة الثوب وحيثئذ يكون الماء محكوما بالنجاسة في أول ملاقاته  
للنجاسة وعند الوصول الى ملاقاته للثوب يتعين الخروج عن مقتضى السرية  
أو يقال ان الثوب لا تجرى فيه ادلة السرية اما لخروجه موضوعا لو قلنا  
بطهارة الماء أو لخروجه حكما لو قلنا بنجاسة الماء وحيثئذ يتعين جريان ادلة  
السرية في الماء لانها فيه بلا معارض هذا ونحن قد اطنبنا البحث في بحوثنا  
الفقهية وقد تنظرنا في كلمات القوم الا انه ذكرنا اخيرا ان القواعد الاولى  
تقتضي ان الماء القليل ينفع لملاقاته للنجاسة وذلك يقتضى نجاسة ماء الاستنجاء  
إلا انه وردت روايات تدل على عدم تعجيسه للثوب وما يترشح على البدن ولذا —

جريان السيرة العقلانية على اعتبار مثل هذا الظهور خصوصاً لو قلنا يرجع أصالة عدم الغفلة وعدم القرينة إلى أصالة الظهور إذ ذلك موجب لعدم تحقق الظهور وأما تعليل البعض بعدم واقع لمثل هذا الظهور يمكن مطابقته له فني غير محله إذ ربما يكون له واقع يطابقه ذلك الظهور فيكون حجة للسامع كما أن دعوى أن مثل هذا الظهورات خارجة عما نحن فيه إذ لا إرادة للمتكلم لمثل ذلك فع فرض مطابقة الظهور للواقع لا يجب اتباعه لقطع بعدم تحقق إرادة له محل منع إذ ذلك أنه يتم لو كان اعتبار الظهور لأجل مطابقته لإرادة المتكلم ولكنك قد عرفت أنه لا تعتبر معرفة إرادة المتكلم بل الظهور حجة على العبد ولو لم يكن مراداً واقفاً وينفى التنبيه على امرين :

الاول أنه ينسب إلى المحقق القمي ( قدس ) عدم اعتبار الظهور إلا لمن قصد إفهامه واستدل على ذلك بما حاصله أن المكلف إذا كان مقصوداً بالفهم يأخذ بظاهر كلام المتكلم إذ ليس المانع من أخذه إلا احتمال غفلة المتكلم من نصب القرينة وغفلة المخاطب من عدم تعلقه إلى القرينة المنصوبة وكلاهما منفيان

— يلتزم بذلك بالخصوص ونقتصر عليه ونصحح الصلاة بذلك لأنه القدر المتيقن منها وأما بقية أحكام النجاسة فترتب عليها ولكن الانصاف أن الالتزام بذلك محل نظر لأن المستفاد من نفى ( لا بأس ) طهارة ملاقى ماء الاستنجاء وبالدلالة الالتزامية تستفاد طهارته كالملازمة بين نجاسة الملاقى ونجاسته ولذا بنى بعض الأساطين على أنها دلالة التزامية لفظية وبها تخصص أدلة أفعال القليل كما تخصص ما دل على تنجيس للتنجيس ومن الأمثلة المعطاة من جهة أنه يبيع يفيد الإباحة أو ليس يبيع كما أن منها الزكاة من جهة أنها متعلقة بالعين أو الزمة مع أن تعيينها بيد المالك إلى غير ذلك من الأمثلة فلا تغفل .



بالاصل على انها مرجوحان لا يمتنى بهما العقلاء بخلاف ما اذا لم يكن المكاف مقصوداً بالافهام لوجود احتمال آخر وهو ان يكون بين المتكلم والمخاطب المقصود بالافهام قرينة حالية او مقالية قد اختلفت على غير المخاطب مثل هذا الاحتمال يعتني به العقلاء فلا يجوز الاخذ بمثل هذا الظهور لعدم كشفه عن المراد بل مثل هذا الاحتمال ربما يمنع الظهور التصديقي عن مراد المتكلم (١)

(١) لا يخفى ان هذه المقالة لو سلمت فأنما تم لو كان الثالث من قبيل من يسترى السمع او نقش الخطاب بالجدران واما لو كان المقصود بالمخاطب هو بنفسه نقله الى ثالث نقلاً بالمعنى او كان الثالث حاضراً في مجلس التخاطب كما يوجد في بعض الاخبار بقوله : ( سأله وانا حاضر ) فان كان من قبيل الاول فمثل زرارة الذي هو من الوثاقة بمكان ولم يطلعنا على تحقق القرينة نقطع بعدم تحققها اذ لو كانت موجودة في الواقع ولم يطلعنا بعد خائناً وهو خلاف الفرض لا سيما لو كان النقل بالمعنى كما هو ديدن اكثر الرواة إلا بمض الرواة الذين يثبتون قول الامام عليه السلام بالطوامير وكذلك نقل من كان حاضراً في مجلس الخطاب فإنه مع ثقته لو نقل اليه لا سيما بالمعنى مما يقطع بعدم تحقق ذلك الاحتمال اعنى احتمال ان المتكلم اعتمد على قرائن حالية او مقالية حيث انه مع تحقق هذا الاحتمال كيف يسوغ له النقل من دون نقل القرينة على انه يمكن ان يدعى ان طبع كلام المتكلم لو كان في مقام البيان وكانت هناك قرينة لا طلعنا عليها وحيث لم يطلعنا ينبغي الاخذ بظاهره لانعقاد ظهوره وجريان السيرة على الاخذ بذلك الظهور .

وحاصل الكلام في بحث الظواهر من حيث الكبرى اى في حجيتها فنقول بالنسبة الى ما كان الغرض هو النصنيف والتأليف فإنه لا اشكال انه

ولكن لا يخفى ان هذا الاحتمال مثل الاحتمالين الاولين فانه في نظر العقلاء لا يختص بمن قصد افهامه واما بالنسبة الى غير هذا الفرض فيمكن دعوى عدم حجية الظهور من جهات الاول انه ليس بحجة بالنسبة الى غير من قصد افهامه لاحتمال وجود قرينة اختفت عنهم بخلاف من قصد افهامه فانه يجب عليه ان يلقي اليه الكلام محفوفاً بجميع القرائن الدالة على المراد واما احتمال الغفلة فلا يعتنى به . الثانية لو سلمنا الجهة الاولى يمكن دعوى طرد التخصيص والتقيد وهذا الاحتمال يوجب بطلان التمسك بالعمومات ، الثالثة وجود العلم الاجمالي بالتخصيصات والمقيدات ومقتضاه رفع اليد عن العمومات ولكن لا يخفى ان شيئاً من هذه الجهات لا يوجب رفع اليد من الظواهر اما الاولى فمنوعة حيث ان احتمال وجود قرينة اختفت بالكلام احتمال لا يلتفت اليه ولا يعتبره العقلاء فانهم لا يفرقون بين من قصد افهامه وبين من لم يقصد .

ودعوى ان من لم يقصد افهامه لا تجرى في حقه اصالة عدم الغفلة فلا يمكنه التمسك بظواهر الكلام ففي غير محلها اذ اصالة عدم الغفلة ليست اصالة لاصالة الظهور بل كل منهما اصل برأسه وبينهما عموم من وجه فتفترق اصالة عدم الغفلة عن اصالة الظهور في نقل البالغ العاقل اذا احتمل صدوره غفلة وتفترق اصالة الظهور عنها في كلام النبي (ص) والامام (ع) لعدم احتمال صدور الغفلة منهما ويجتمعان في كلام اهل العرف فاصالة الظهور اصل عقلائي برأسه يجرى بالنسبة الى من قصد افهامه ومن لم يقصد كان حاضراً مجلس الخطاب أو لم يكن .

ودعوى ان التقطيع في الاخبار يوجب احتمال قرينة على خلاف الظاهر في المصدر أو الذيل ومع هذا الاحتمال كيف يتمسك بالظهور ففي محل المنع-

مرجوح لا يعتنى به فهو منفي باصالة المدم .

اذ ذلك يتم فيما لو كان التقطيع للاخبار بيد غير الثقة واما مع فرض ان التقطيع بيد الثقة المعارف بخواص الكلام كالشيخ الكليني ( قدس سره ) ونحوه مما ثبت تورعهم في الدين ولهم خبرة بخواص الكلام وعرفوا لمن الخطاب الصادر من اهل البيت عليهم السلام فلذا يستبعد خفاء القرينة عليهم وينقلون ما هو خال عن القرينة على انه لو سلمنا اختصاص الخطاب بمن قصد افهامه فانا نمنع ان رواة الاحاديث ليسوا مقصودين بالافهام وهكذا بالنسبة الى الكتب فان كل من نظر اليها يكون مقصودا بالافهام وعليه لا يلزم من القول باختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه انسداد باب العلم اما الجهتان الاخيرتان فغاية ما يوجبانه الفحص واما رفع اليد عن الظواهر فلا يوجبانه .

فانقدح مما ذكر ان حجية الظواهر فيما اذا لم يحصل الظن المعتبر على خلافه مما استقرت عليه سيرة العقلاء من الاخذ به مطلقا من غير فرق بين من قصد افهامه ام لا هذا اذا احرز مراد المتكلم واما اذا شك في مراده فتارة لعدم انعقاد الظهور واخرى لاحتمال عدم ارادته وسبب الاول تارة للشك في تحقق الموضوع واخرى لاحتمال قرينة الوجود وثانته لاحتمال وجود القرينة وسبب الثاني اما احتمال غفلة المتكلم عن نصب القرينة أو تركه عمدا لمصلحة في الترك واثكاله على قرينة منفصلة ، اما اذا كان العكس في المراد من قبيل الثاني فالعقلاء لا يعتنون بالاحتمالات الثلاثة وبأخذون بالظهور لا لاجل اصاله عدم القرينة كما ربما يستفاد من كلام الشيخ الانصاري ( قدس سره ) لو لم يحمل كلامه ، على انه يتمسك بالظهور لاجل احتمال القرينة لا ما اذا شك في المراد فانه لا اشكال في الاخذ بالظهور إذ ليس من هذا الا احتمال القرينة المتصلة المانعة للظهور غير الحاصلة في المقام فلم يبق إلا احتمال وجود القرينة المنفصلة وهي لا تخل بالظهور مع —

ودعوى اختصاص حجية الظهور بما احرز ان التكلم في مقام تفهيم مراده لكل احد لا لشخص خاص ممنوعة بمنع الاختصاص اذ العقلاء يأخذون بظاهر كلام المتكلم اذا كان في مقام تفهيم مراده ولو كان الخطاب لشخص خاص ولذا ترى انه لو وقع كتاب شخص لشخص بيد ثالث فانه يأخذ بظاهر الكتاب ويرتب عليه الاثر ومن هنا ترى ان الاصحاب يأخذون بظواهر الاخبار الصادرة عن الأئمة الاطهار عليهم السلام ويستفيدون الاحكام منها مع ان المقصودين بالافهام من كان حاضراً في مجلس الخطاب من دون تأمل وذلك دليل على عدم اعتبار قصد الافهام في حجية الظواهر فافهم .

— تحققها واما اذا كان الشك من قبيل الاول فتسارعة يكون الشك لاجمال في اللفظ كلفظ الصبيد هل هو لخصوص التراب أو مطلق وجه الارض فرجعه قول اللغوي او العرف وإلا فالاصول العملية واخرى يكون من احتفاف الكلام بما يحتمل القرينة لوقوع الامر عقيب الخطر او تعقب الاستثناء بجمل عديدة ونحو ذلك فان قلنا بان اصالة الحقيقة اصل عقلائي كما هو مبني من يقول بان ظاهر الاستعمال الحقيقية فيكون محرزاً للظهور فهو المتبع أو نقول بانها المرجع تعبداً فيؤخذ بها أيضاً واما اذا لم نقل بذلك واعتبرنا الظهور ولو من باب النوعي فلا ظهور نوعاً في المقام فلذا لا يؤخذ به والمرجع الى الاصول العملية وثالثة يكون الشك ناشئاً من وجود اللانع وذلك اما ان يكون داخلياً كاحتمال غفلة المخاطب عن استماع القرينة واخرى خارجياً لوقوع سقط في الكلام كاحتمال سقوط قرينة ونحوها مما يوجب سقوط الظاهر—ور كما لو عرض التقطيع في الاخبار اما الاول فالعقلاء جرت سيرتهم على الاخذ بالظهور من غير اعتبار باحتمال غفلة المخاطب واما الثاني فكذلك لا يمتنى به اذا كان الرواة ثقات بنحو لا يحتمل في حقهم—

الامر الثاني هل ان اعتبار الظهور لاجل اصاله عدم القرينة وعدم الغفلة  
كاعتبار الموموم والاطلاق لاجل اصاله عدم القرينة من التخصيص والتقيد والمجاز  
كما يستفاد من الشيخ قدس سره من ارجاع الاصول الوجودية الى الاصول  
المدمية او ان جميع هذه الاصول المدمية ترجع الى اصل واحد وجودي وهو  
الظهور فيؤخذ به عند احتمال ارادة خلافه قولان الحق هو الثاني وفقاً للاستاذ  
قدس سره لما عرفت من استقرار سيرة العقلاء على الاخذ بالظهور ولا يعتنون  
باحتمال الغفلة او احتمال القرينة او قرينة الوجود من دون احراز اصل من تلك  
الاصول بل لا يرون امراً يؤخذ به غير الظهور وبرونها عبارة عن الظهور ولا  
برونها محرزة للظهور وتظهر الثمرة بين رجوع تلك الاصول المدمية الى اصل  
واحد وهو اصاله الظهور وبين عدم ارجاعها الى ذلك فيما لو اقترن الكلام بما  
يصلح للقرينة فان ذلك يسقط الظهور هذا بناء على المختار وامابناء على غير المختار  
تمسك باصاله الحقيقة اذا اعتبارها بناء عليه ليس من باب الظهور بل من باب  
التعبد مطلقاً اي سواء كان هناك ظهور ام لا . نعم لو اعتبرنا في موضوع الحجية  
هو الظهور الواصل لاحتجنا الى اصاله عدم القرينة فيما لو شك في احتفاف الكلام  
بما يصلح للقرينة حين صدوره ولكن الظاهر هو اعتبار الظهور الصادر من التكلم  
لانعقاد سيرة العقلاء على الاخذ بالظهور الصادر منه .

« المقام الثاني في حجية ظواهر الكتاب فنقول هل ظواهر الكتاب حجة

— اسقاط القرائن عن الكلام والظاهر انه جرت سيرة العقلاء على العمل بالظهور  
ولا يحتاج الاخذ به الى اصاله عدم القرينة وعدم الغفلة اذ هو اصل وجودي  
ترجع جميع الاصول المدمية من اصاله عدم التقيد والتخصيص والمجاز اليه فلا تغفل

ام لا ؟ الحق هو الاول وفاقا للاصوليين وخلافا للمحدثين لما عرفت سابقا من اعتبار الظواهر مطلقاً وليس لظواهر الكتاب خصوصية تقتضي اخراجها من الظواهر وقد يتوهم عدم حجيتها لامور منها ان معان القرآن غامضة لا يعرفها الا اهله وهم النبي (ص) والائمة (ع) ففي بعضها مقام الردع لابي حنيفة ( ويحك ما ورثك الله من كتابه حرفا انما يعرف القرآن من خوطب به ) وبهذا المضمون روايات وردت تدل على ان القرآن لعموض معانيه وعلو مطالبه بشعوا لا يصل اليه فكر البشر الا الراسخون في العلم لذا لا يؤخذ بظواهره ولكن لا يخفى ان علو مضامين القرآن ودقتها لا يرفع ظهور الفاظه فيعرفها العارف باللغة واما الباطن فيعرفه الراسخون في العلم وعلى ذلك تحمل تلك الاخبار .

وبالجملة الاخذ بالظاهر لا ينافي ان لها بطوناً لا يعرفها الا اهله . ومنها ورد النبي عن تفسير القرآن فعن تفسير العياشي عن ابي عبد الله (ع) من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر ومن فسر القرآن آية من كتاب الله فقد كفر ويظهر من ذلك ان لا يؤخذ بما يظهر من الآيات لكونه بعد تفسيراً ولكن لا يخفى ان الاخذ بالظاهر ليس بتفسير اذ التفسير كشف القناع والمستور والاخذ بالظاهر ليس بمستور . ومنها ورود التويخ على العامة في ادعائهم معرفة القرآن وفيه ان التويخ على ادعائهم المعرفة حق المعرفة وذلك غير الاخذ بظواهر القرآن فانه ليس من المعرفة حق المعرفة .

ومنها انا نعلم اجمالاً بطرو التقييد والتخصيص على آيات الكتاب وذلك موجب لسقوط ظواهره وقد اجاب الاستاذ بما حاصله انحلال العلم الاجمالي بعدم الفحص عن تلك المقيدات والمخصصات والمثور على مقدار منها يمكن انطباق

العلوم بالاجمال عليها ولكن لا يخفى ان مثل هذا العلم لا ينحل بالعثور على مقدار من المحصصات والمقيّدات والا لما وجب الفحص بعد العثور على مقدار منها فبقاء الفحص يكشف عن بقاء اثر العلم الاجمالي فالاولى في الجواب هو ان يقال بان مع هذا العلم الاجمالي هناك علم اجمالي آخر بوجود المحصصات والمقيّدات فينشد ينحل ذلك العلم الاجمال الكبير الى هذا العلم الاجمالي الصغير فلو ظفرنا بمقدار من المحصصات والمقيّدات وهو الفحص وعدم الظفر بقريضة تدل على خلاف الظهور فينشد نقطع بعدم تحقّقها فتأخذ بالظهور بخروجه عن دائرة العلم الاجمالي الصغير أو نقول بان اطرافه مخصّصة بما لو تفحصنا لظفرنا به هذا غاية ما ذكر في المقام من المنع بالاخذ بظاهر الكتاب وقد عرفت ان شيئاً منها غير صالح للمنع مضافاً الى ماورد بالامر بالجوع الى الكتاب لرواية عيد الاعلى فيمن عثر فانقطع ظفره فجعل على اصبعه مرارة قال (ع) ( يعرف هذا وشبهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح على المرارة وما في رواية زرارة في جواب من اين عدت ان المسح ببعض الرأس من قوله (ع) ولمكان الباء ) وكما في عرض الاخبار على الكتاب قوله (ع) ( ماوافق كتاب الله فخذوه وما خالف فاطروه ) . وكيف كان فلم يبق ما يكون مانعاً من الاخذ بظهور الكتاب سوى دعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف فيه ولكن لا يخفى ان ذلك ممنوع على ان هذا العلم الاجمالي لا اثر له اذ ليس متحققاً في آيات الاحكام فقط بل يحتمل تحقّقه في غيرها كآيات القصص ونحوها ..

بقي في المقام ما يلزم التنبيه عليه وهو ما لو اختلفت القراءة كقوله تعالى يطهرون بالتخفيف الظاهرة في النقاء من الحيض وبالتشديد الطاهر في الاغتسال

فنقول تارة نقول بتواترها واخرى لا نقول بذلك وعلى تقدير القول بعدم التواتر فتارة نقول بالتلازم بين جواز القراءة والاستدلال بها واخرى لا نقول بالتلازم اما على الاول فان امكن الجمع بينهما بحمل الظاهر على الاظهر والا فيتوقف ويرجع الى الاصل او الدليل الموجود في تلك المسألة اذ عليه تكون كآيتين متعارضتين وعلى الثاني فالكلام فيه كالاول وعلى الثالث فلازمة التوقف اذ مع عدم القول بالتلازم بين جواز القراءة والاستدلال يلزم الرجوع الى الاصول او الدليل الموجود في المسألة مثلا في اللقاه اما الرجوع الى عموم ( قاتوا حرثكم اني شتم ) بناء على استفادة العموم الزماني من الآية او الرجوع الى استصحاب حكم المخصص ولكن لا ينبغي ان هذا البحث قليل الفائدة لورود الدليل الخاص على الجواز بمجرد حصول النقاء وقد عمل به المشهور .

المقام الثالث حجية قول القوي فنقول ينسب الى جماعة حجيته لاجماع العقلاء والعلماء على الرجوع الى اللغة والاستشهاد بقولهم في مقام الاحتجاج ولكونهم من اهل الخبرة وقد جرت العادة على الرجوع اليهم فيما لهم خبرة فيه ولما دل على حجية خبر الواحد فيؤخذ بقول القوي لكونه من اخبار الآحاد ولكن لا ينبغي ان الرجوع الى اهل اللغة انما هو فيما يتسامح به من تفسير خطبة أو شعر او رواية ليس لها تعلق بالاحكام وليس الرجوع اليهم في استنباط الحكم الشرعي نعم ربما يحصل من مراجعة اللغة انه من المسلمات فيحصل له الوثوق والاطمئنان ولو من لغوي واحد وذلك خارج عما نحن فيه .

واما كون القوي من اهل الخبرة فمنوع حيث ان الرجوع الى اهل الخبرة فيما يعمل رأيه مما هو معلوم لديه من الامور الحديثة لا مثل قول القوي الذي



بذكر موارد الاستعمال من غير حاجة الى اعمال رأى فـ — و يذكر ماله من الامور الحسية اما حجيته من جهة دخوله في خبر الاحاد ففيه ما لا يخفى اذ الظاهر ان حجية خبر الواحد انما هو بالنسبة الى الاحكام فلا تشمل الموضوعات فعليه لا يشمل قول القوي الثقة اذ هو كلامه في تشخيص الموضوع ولو سلمنا وقلنا بانه يشمل الموضوعات الا ان رواية مسعدة بن صدقة ( كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة او العبد يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه او قهر فبيع او خسر فبيع او امرأة تحملك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك ) يستفاد منها الردع في انه لا يعمل بخبر الواحد في الموضوعات ولو سلم وقلنا بان السيرة قد انعقدت على اعتبار قول الثقة في الاحكام والموضوعات وخرجت للموضوعات الجزئية كالامثلة المذكورة في رواية مسعدة بن صدقة ويبقى الباقي نعمت انعقاد السيرة ولكن الكلام في ان قول القوي ليس بصدد تعيين الموضوع له وانما هو في مقام بيان موارد الاستعمال بلا نظر الى تعيين الموضوع له فعليه لا يكون قول القوي موجبا لتشخيص الظهور على انه يحتاج الى وثوق من قوله واطمئنان ولعله قد يحصل من قول بعضهم الوثوق والاطمئنان فيكون المناط هو تحصيل الوثوق والاطمئنان الموجب لتحقيق الظهور وليس لقول القوي موضوعية كما ادعاه البعض نعم قد استدل على حجية قوله بالانسداد الصغير في خصوص اللغات (١) فان معاني غالب الالفاظ مجهولة اما اصلا او سعة وضيقا ولكن لا يخفى

---

(١) وغاية ما قيل في تقريره بان من جملة مقدمات الانسداد عدم جواز

الرجوع الى البراءة اما للزوم الخروج عن الدين او للزوم المخالفة القطعية وعند -

ان باب العلم في اللغة ان رجع الى انسداد العلم في الاحكام فبعد ضم بقية المقدمات فيرجع الى انسداد الكبير في باب الاحكام فتكون النتيجة هو حجية الظن من غير فرق بين حصوله من قول اللغوي او من غيره وان لم يرجع الى ذلك بنحو يكون باب الاحكام مفتوحا فلا اثر لانسداد باب العلم في اللغات .

انسداد باب العلم في خصوص اللغات في المقام لا يلزم من الرجوع الى البراءة خروج من الدين الا انه يلزم من الرجوع اليها مخالفة قطعية لان غالب الالفاظ في الكتاب معانيها مجهولة لو لم يرجع الى قول اللغة فلا بد لنا من الرجوع الى الظن الحاصل من قول اللغوي ولكن لا يخفى انا نمنع انه لو لم يرجع الى قول اللغوي يلزم مخالفة قطعية اذ ليس في الفاظ الكتاب والسنة الفاظ مجهولة المعنى إلا القليل سيما في الاحكام الالزامية بل لم نجد الا الفاظا معدودة على ان مقدمات الانسداد ليست منحصرة بعدم الرجوع الى البراءة بل لها مقدمات آخر مثل عدم امكان الاحتياط او عدم وجوبه لكونه موجبا للمسر او للحرج او خلا بالنظام ومن ان شيئا منها لا يلزم لو لم يرجع الى قول اللغوي ولا يقاس على تعديلات اهل الرجال فانه لو لم يعتمد على تعديلاتهم يلزم الانسداد الكبير لا الصغير كما ادعى في ترك العمل بقول اللغوي وقد عرفت انه ان رجع الى الانسداد الكبير فهو والا فليس بمحذور وقد ادعى الشيخ (قده) رجوعه الى الانسداد الكبير في الحاشية على الكتاب بقوله ولكن الانصاف بان قول اللغوي مما يحتاج اليه في كثير من الموارد المهمة كمثل الوطن ونحوه فمن تركه يلزم المسر ولكن لا يخفى مانبه فان الموارد التي ذكرها في الحاشية انما هي امور عرفية يرجع فيها الى اهل العرف لا اقل من الاخذ بالقدر المتيقن مضافا الى انه من ترك العمل بقول اللغوي في تلك المواضع لا يلزم المسر نعم يمكن اعتبار قول اللغوي باعتباره كونه من اهل

## الاجماع المنقول

المبحث الرابع في ان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة ام لا قيل بحجته نظراً الى اندراجة تحت خبر الواحد فتشمله جميع الادلة الدالة على حجية خبر

الخبرة والعقل يحكم بالرجوع الى اهل الخبرة ولا يعتبر في اهل الخبرة التعدد اذ ذلك في باب الشهادة والفرق بين باب الشهادة واهل الخبرة هو ان باب الشهادة عبارة عن الاخبار عن حس واهل الخبرة يتألف من جزئين احدهما ان لا يكون من الامور الحسية بل يكون من الأمور التي يتوقف على اعمال فكر ونظر وثانيهما ان تكون تلك المعرفة مخصوصة بطائفة دون اخرى بحيث لا يلتفت اليها كل أحد وحينئذ دعوى ان اللغوي من اهل الخبرة غير مجازفة اذ اطلاع على الاوضاع تعدد كصناعة له واما حجية قول اهل الخبرة فهو مما جرت عليه السيرة العقلانية بالرجوع اليهم واعتبار قولهم من باب الطريقة لامن باب التعبد ولا يشترط في اعتبار قولهم التعدد لما عرفت انه ليس من باب الشهادة المعتبر فيها التعدد واما اعتبار التعدد في بعض المقامات كخيار العيب والدعوى فالظاهر ان ذلك من جهة تنزيل قولهم منزلة المحسوسات وبعد التنزيل يتحقق موضوع الشهادة ولكن الاشكال ان اهل اللغة ليسوا بصدد نقل وضع الالفاظ وانما هم بصدد ذكر موارد الاستعمالات فحينئذ يشكل الاخذ بقولهم نعم ان حصل الوثوق والاطمئنان من قول اللغوي فيؤخذ به لا لانه قول اللغوي بل من جهة حصول الظهور والاخذ بالظهور مما استقرت عليه سيرة العقلانية فلا تغفل .

الواحد بل ربما يقال بانه من الخبر العالي السند لكونه حاكياً عن الامام (ع) بلا واسطة ولكن لا يخفى ان شمول ادلة حمجية خبر الواحد للاجماع المنقول محل نظر فان السيرة وبناء العقلاء والاجماع المحكية ادلة لينة لا اطلاق فيها فيؤخذ بالقدر المتيقن وهو ما كان خبراً عن حس فلا تشمل ما يكون من الامور الحدسية واما الاخبار والآيات ماعدى آية النبأ فانما هي بلسان التقرير وامضاء الطرق العادية فلا يكون فيها اطلاق لكي يؤخذ باطلاقها بل هي كالأدلة اللينة يؤخذ فيها بالقدر المتيقن وقد عرفت انه ما كان عن حس فلا يشمل المقام الذي هو اخبار عن حدس واما آية النبأ فهي وان كانت تعم مطلق الاخبار ولو كانت عن حدس الا ان مقابلة الفسق للعدالة في الآية وعموم التعليل فيها يوجب صرفه الى الاخبار عن حس حيث ان الاستفادة منها هو رفع احتمال تعمد الكذب لاجل ما يستفاد منها اعتبار العدالة أو الوثوق في الخبر وليست في مقام رفع خطأ الخبر لاشتباهه ونحوه الذي يحصل من الحدس لكي تشمل الاخبار عن حدس بل الراجع له الاصل العقلاني ان قلت على هذا يلزم قبول شهادة الفاسق اذا علم عدم تعمد الكذب واما احتمال الخطأ والاشتباه فقد فرضت انه مرفوع بالاصل العقلاني المجمع عليه مع ان شهادته مرددة اجماعاً قلت العدالة في الشهادة مما لها موضوعية قطعاً وذلك لا ينافي كون الآية بصدد مانعية الفسق من حيث احتمال تعمد الكذب فيكون المفهوم عدم المانع في العادل من هذه الجهة الموجب لاختصاصها بالخبر عن حس وليست بصدد نفي الخطأ والاشتباه لكي تشمل الاخبار عن حدس على ان خبر الفاسق لا يعتنى به لكونه نوع ركون الى الظالم لانه ظالم لنفسه لقوله تعالى (ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه) والركون الى الظالم منهي عنه بمقتضى قوله تعالى

( لا تركنوا الى الدين ظلوهوا فتمسك النار فما لكم من ناصرين ) فثل هذا النهي قرينة على تعميم آية النبأ بحسب المنطوق للاخبار التي هي عن حس أو عن حدس فيكون المفهوم على القول به تكون من قبيل الادلة الهية التي يؤخذ فيها بالقدر المتيقن وذلك هو الخبر عن حس لان المفهوم تقيض المنطوق والمنطوق لما كان عاما من جميع الجهات فرفعه يحصل بالايجاب الجزئي وهو الاخبار عن حس فتندرج الاخبار عن حدس تحت الاصل المقرر في الامارات الظنية وهو حرمة العمل بالظن فان قلت معنى كون المنطوق عاما ومطلقاً بمعنى ان ينحل الى اشخاص وافراد متعددة ومن جملة الافراد الخبر الفاسق عن حدس فحينئذ يدخل تحت مفهوم خبر العادل عن حدس قلت فرق بين كون الاطلاق في التعليق وبين كونه في الجزء المعلق وما ذكرت انما يتم لو كان الاطلاق في التعليق واما لو كان في الجزء المعلق فلا يكون في طرف المفهوم الا الايجاب الجزئي وحينئذ يحتمل انطباقه على كلا الخبرين فيوجب الاجمالي في الآية ولازمه الاخذ بالقدر المتيقن وهو الخبر عن حس فان قلت لو افاد خبر الفاسق الجزم فان الاصحاب يميلون به مع انه ركون الى انفاسق قلنا لم يكن ركونا الى الفاسق بل العمل بخبره ركون الى الجزم واليقين كما هو اوضح من ان يخفى اذا عرفت ذلك فاعلم ان ادلة حجية خبر الواحد كادلة الشهادة تختص بما اذا كان الخبر يستند الى الحس أو الحدس القريب من الحس كالاخبار بالشجاعة والعدالة فلا تشمل ما كان يستند الى الحدس المحض كناقل الاجماع فان الاستند لنقله ليس عن امر حسي بل حدس محض لبعده عن وصوله الى الامام (ع) ومما عرفت منه خصوصاً اذا كان في الاعصار المتأخرة نعم يمكن دعوى حجية بعض الاجماع المتحققة في زمان النية الصغرى

كرمان الكليني والسفراء بل واوائل الغيبة الكبرى كزمان السيدين والمفيد عن  
 يمكن في حقه ان تكون دعواه اتفاق الامة الظاهر دخول المعصوم (ع) ولو احتمالا  
 فيشملة حينئذ ادلة حجية خبر الواحد لكون اخباره عن حس بل وان كان عن  
 حدس الا انه قريب من الحس فيكون كالاخبار عن شجاعة شخص او عدالته  
 اذ ذلك حدس مستند الى الحس وكيف كان فنأقل الاجماع ان كان ممن يرى  
 حجيته بالتضمن كالسيد المرتضى (قده) او قاعدة اللطف كالشيخ (قده)  
 او الاتفاق الذي يكشف عن رضاه المعصوم (ع) بنحو تكون ملازمه بين الاتفاق  
 ورضاه المعصوم ولو كانت عادية فان ذلك كله يشمله ادلة حجية خبر الواحد فان  
 ذلك على تقدير تحققه يكون من الحدس القريب من الحس نظير الاخبار بالشجاعة  
 استناداً الى ما يراه من اقدامه والاخبار بالعدالة استناداً الى ما يراه من زهده  
 وتقواه فانه من الاخبار بالحدس قريب من الحس واما اذا كان عن اتفاق جماعة  
 لم يكن بينه وبين رأي الامام ورضاه ملازمة عادية فهو من الحدس المحض فليس  
 بحاجة لعدم كونه مشمولاً لادلة حجية خبر الواحد ثم لا يخفى ان حجية الاجماع لا  
 تنحصر بتحقيق الملازمة بين الاتفاق وقول الامام (ع) بل ولو كانت ملازمة  
 عادية بين ما نقله من الاتفاق ووجود دليل معتبر ولو كان مخالفاً للاصول  
 والقواعد وبالجملة فنأقل الاجماع تارة يكون نقله عن حس كما هو مبنى التضمن  
 واللطف فلا اشكال في اعتباره ولكن يبعد تحققه الا في زمان الغيبة الصغرى  
 واوائل الغيبة الكبرى واخرى يكون حدساً قريباً من الحس كما لو كانت ملازمة  
 ولو عادية بين نقله ورأي الامام او وجود دليل معتبر كما ربما يحصل للرؤسين  
 المنقادين لرئيسهم او اتفقوا على امر يكشف ان ما اتفقوا عليه هو رأي رئيسهم

فان ذلك حجة لكونه مشمولاً لدلالة حجة الخبر وثالثة يكون حدساً محضاً كما لو نقل عن جماعة لا يكشف عن رأى الامام بنحو لا تكون ملازمة بينهما فهو ليس بحجة فلا يكون مشمولاً لدلالة حجة الخبر هذا كله في نقل السبب واما نقل السبب فيختلف باختلاف الناقلين للاجماع فتارة يكون حدسياً قريباً من الحسن كما لو كان الناقل له الاحاطة باقوال الاصحاب بنحو يحصل من ذلك الحدس القوى بكونه متفقاً عليه في الاعصار المتقدمة وحينئذ يؤخذ بقوله اذا كان قد بلغ الى مقدار يلزم عادة قول الامام عليه السلام واخرى لا يكون من ذلك القليل بل يحتاج ضم ما يتم السبب فاذا حصل ذلك يستكشف منه قول الامام عليه السلام فيؤخذ به والا فلا يؤخذ به ومثل نقل الاجماع نقل التواتر فان كان النقل للتواتر ثبت عند المنقول اليه بنحو لو ظفر هو باخبار تلك الجماعة لحصل عنده التواتر فيرتب عليه الاثر والا ان حصل من ضم ما يحصله من أخبار جماعة اخرى فايضا يترتب عليه اثارة ومع عدم حصول ملك الضميمة فلا يترتب عليه اثارة واقعاً وتظهر الثمرة فيما لو نذر ان يحفظ الاخبار المتواترة فان كان نذره معلقاً على التواتر الواقعي فلا يترتب النذر على الاخير ويلزم ترتيبه على الاولين إلا اذا نذر على التواتر في الجملة وحينئذ يلزم حفظها من دون حاجة الى ضم ضمنية فافهم وتأمل -

## حجية الشهرة

البحث الخامس في حجية الشهرة فنقول الشهرة على ثلاثة اقسام :  
الشهرة في الرواية وهي عبارة عن اشتهار الرواية بين الرواة بكثرة نقلها

في اصولهم وفي الكتب المنقولة من الاصول قبل الجوامع الاربعة التي هي التهذيب والكافي والاستبصار والفتاوى وهي التي تكون من المرجحات في باب التعارض وهي المقصودة من قوله عليه السلام : ( خذ بما اشتهر بين اصحابك ) والشهرة العملية وهي عبارة عن اشتهار العمل بالرواية بنحو تستند الفتوى اليها والمراد باشتهار العمل هو عمل الاصحاب القدماء إذ لا عبرة بعمل المتأخرين وهذه هي التي تكون جابرة لضعف الرواية كما يدعى ( ان رواية علي اليد ما اخذت حتى تؤدى ) من انها ضعيفة لعدم نقلها في الجوامع ولم تذكر من طرقنا وانما ذكرت من طرق العامة فان الحسن البصري رواها عن سمرة بن جندب ومعلوم ان سمرة بن جندب ضعيف للغاية كما يظهر ذلك من حديث لا ضرر على انه يقال ان الحسن البصري لم يرو حديثا عنه ومع هذا كله افتى الاصحاب بمضمونها مستقدين في الفتوى الى هذا الحديث .

وبالجملة ان عمل الاصحاب بحديث ولو كان من الضعف يمكن يكون جابرا لضعفه واعراضهم عن حديث ولو كان صحيحا مع انه يرمى ومسمع منهم يكون موهنا له والشهرة الفتوائية التي هي عبارة عن اشتهار الفتوى بين الاصحاب في المسألة من دون استناد الى رواية من دون فرق بين وجود رواية على خلاف ما اشتهر من الفتوى او هناك رواية موافقة للفتوى الا انه لم تستند الفتوى اليها اذ الفتوى مع موافقتها لمضمون الرواية لا يمد استنادا اليها وهذه الشهرة هي التي قد وقع الكلام في حجيتها فقليل بحجيتها وانها من الظنون الخاصة الخارجة عن الاصل الذي دل على حرمة العمل بالظن لاهور اربعة .



الاول بما في المقبولة ( فان المجمع عليه لا ريب فيه ) فانه يستفاد منها عموم التعليل لكل ما لا ريب فيه والشهرة الفتوائية لا ريب فيها فيجب الاخذ بها . الثاني بما في الرفوعة . ( خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر ) فانها تدل على الاخذ بتلك الشهرة وترك ما يقابلها الثالث اولوية الاخذ بهذه الشهرة من الاخذ بخبر الواحد أو الظن الحاصل منها اقوى من الظن الحاصل من الخبر ، الرابع التمسك بذيل آية النبأ ( ان نصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ) بناءً على ان المراد من الجهالة السفاهة إذ الاخذ بالشهرة في الفتوى ليست من السفاهة .

ولكن لا يخفى ان جميع ما ذكر محل نظر بل منع اما عن الاول قلت المراد من قوله عليه السلام ( فان المجمع عليه لا ريب فيه ) هو الرواية لما يظهر ذلك من استشهاد الامام عليه السلام بقوله : ( انما الامور ثلاثة امر بين رشده فيلتج وأمر بين غيه فيجتنب وأمر مشكل يردحكه الى الله ورسوله ) قال الشيخ الانصارى ( فده ) ما هذا لفظه ( ولهذا كانت الرواية المشهورة من قبيل بين رشده والشاذ من قبيل المشكل الذي يرد عليه الى اهله والافلا معنى للاستشهاد بمحدث التثليث ) (١) واما عن الثاني فع الاغراض عن ضعف السند فالمراد بالموصول

(١) مضافا الى انه يتم بناءً على عموم التعليل المستفاد من قوله ( فان المجمع لا ريب فيه ) لكي يكون من منصوص الملة حتى يتعدى من المورد فيكون حاله مثل قوله الحمر حرام لانه مسكر حيث انه يكون المناط هو الاسكار فيتمدى الى غير الحمر من المسكرات وبعبارة اخرى ان عموم التعليل بنحو يكون كبرى كلية لكي يشمل غير المورد ويكون من منصوص الملة فيكون .

في قوله عليه السلام ( بما اشتهر بين اصحابك ) هو الشهرة في الرواية لا مطلق الشهرة اذ لا عموم فيه لكي يشمل الشهرة في الفتوى كما يظهر ذلك من ذيل الرواية ( فقلت ياسيدي انما مشهوران ) ومن المعلوم ان الشهرة الفتوائية

المراد من الرواية انه يجب الاخذ بتكليف مالا ريب فيه فتشمل الشهرة في الفتوى ولكن ارادة ذلك محل نظر بل منع اذ لا يصح ان يقال يجب الاخذ بكل مالا ريب فيه في قبال ما فيه الريب والا لزم الاخذ بكل راجح بالنسبة الى غيره وباقوى الشريطين والظن المطلق الى غير ذلك من اللوازم الباطلة التي لا يمكن الالتزام بها على ان المراد من المجمع ان كان هو الاجماع المصطلح فلا يعم الشهرة في الفتوى وان كان المراد منه المشهور فلا يصح حمل قوله لا ريب فيه بقول مطلق فلا بد من ارادة ( من لا ريب فيه ) هو عدم الريب بالاضافة الى ما يقابله وهو يوجب خروج التعميل عن كونه كبرى كلية لكي يتعمد عن المورد فاذا لم يكن في مقام الكبرى الكلية فلا عموم فيه فيثبت لا يتعمد المورد وهو الشهرة في الرواية واما الموصول في قوله ( ما اشتهر ) هو خاص بالشهرة في الرواية فلا يعم الشهرة الفتوائية وذلك ليس تخصصا للعام في المورد لكي يشكل ويقال بان المورد لا يخصص العام وانما هو لعدم عموم في الموصول على ان المعرف لما يراد من الموصول كما يمكن ان يكون هو صلاته يمكن ان يكون شىء آخر كما هو كذلك في المقام فان السؤال في المرفوعة عن الخبرين المتعارضين هو الذي يكون معرفا لما يراد من الموصول وهو الخبران المتعارضان المشهوران في الرواية دون مطلق ما يكون مشهورا كما لا يخفى فظهر مما ذكرنا ان الشهرة الفتوائية لا دليل على حجيتها الا ان شهرة القدماء تكون موهنة للرواية على خلافها ولكن الانصاف ان مخالفتها مشكل وموافقتها من دون دليل اشكل فلا تغفل .

لا يعقل تحققها في الطرفين واما عن الثالث فالاولوية بما تتحقق لو قلنا بان اعتبار خبر الواحد من باب افادته للظن ولكن ذلك محل منع اذ حجية خبر الواحد لأجل قيام الادلة على حجيته ولو لم ينفذ الظن بل هو حجة ولو كان هناك ظن على الخلاف واما عن الرابع فان غاية ما يدل على عدم الاخذ بما فيه جهالة واما وجوب الاخذ بكل ما ليس فيه جهالة فلا دلالة عليه اذ لا مفهوم له مثلاً او قال لا تأكل الرمان لانه حاض فانه لا يدل على عدم جواز اكل كلما ليس بحامض .

وبالجملة الشهرة الفتوائية ان افادت الظن وقلنا باعتبار مطلق الظن فتكون حجة والا فليست بحجة لعدم الدليل عليها وما ذكر من الادلة قد عرفت انها غير صالحة للدلالة كما انها لا تكون جابرة لضعف السند كما قلنا بان الشهرة في الرواية او العمل بها تكون جابرة لضعف السند نعم يمكن دعوى كونها وهنة للرواية اذا كانت على خلافها الا ان ذلك بالنسبة الى شهرة القدماء فلا تغفل .

## حجية خبر الواحد

المبحث السادس في ان خبر الواحد هل هو حجة في الجملة اولا والمختار هو الاول وقبل الخوض في المقصود ينبغي بيان ان هذه المسألة هل هي من المسائل الاصولية المبحوث عنها في الاصول اولا فنقول قال الاستاذ ( قدس سره ) في الكفاية ( ان هذه المسألة من أهم مسائل الاصولية وقد عرفت في اول

الكتاب ان ملاك المسألة الاصولية صحة وقوع تقيجة المسألة في طريق الاستنباط ويشكل عليه بانتقاض ذلك بقاعدة اصالة الحل فانها لم تكن متعلقة بحجة الاستنباط وذكر الشيخ الانصارى ( قدس سره ) ان ملاك المسألة الاصولية هي الوظيفة المختصة بالمجتهد والفرعية هي ما اشترك فيها المجتهد والمقلد وبشكل عليه بانتقاضه بقاعدة الطهارة حيث انها لا اشكل في كونها مسألة فرعية مع انها من خصائص المجتهد اذ محلها الشبهة الحكمية التي هي من وظائف المجتهد ولا يعرفها المقلد ولواجب عن هذا الانتقاض بزيادة قيد وهو انه لا يختص بباب دون باب فتخرج قاعدة الطهارة عن المسائل الاصولية لاختصاصها بباب الطهارة اشكل في الحاق بعض مسائل الاصولية كقاعدة الاشتغال فانها وظيفة يشترك فيها المجتهد والمقلد وذكر المحقق القمي ( قدس سره ) بان المسألة الاصولية هي ما يتعلق بعمل المكلف بالواسطة والفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة وخبر الواحد من قبيل الاول بتقريب ان مفاده الامر بتصديق العادل ارشاد الى جعل الحجية فيرجع اولاً وبالذات الى البحث عن حال الخبر وبالعرض ثانياً يتعلق بعمل المكلف فيكون مثل البحث عن حجية الخبر متعلقاً بالعمل بالواسطة فيتحقق فيه ملاك المسألة الاصولية فتدخل في مسائل الاصول .

ولكن لا يخفى ان ما ذكره ( قدس سره ) انما يتم بناءً على مختار الاستاذ من كون الامر المتعلق بالتعبد ارشاداً الى جعل الحجية ولا يتم بناءً على ما اخترناه من كون الامر انما هو حكم تكليفي ليس إلا مضمون قوله صدق العادل فيما يخبر به فيكون متعلقاً بالعمل بلا واسطة فحينئذ تدخل هذه المسألة في المسائل الفرعية لوجود ملاكها فلا بد من جعل الملاك في المسألة الاصولية

هو ما يبحث عن الوظيفة المقررة للكلف متعلقة باستنباط الاحكام سواء كانت الوظيفة متعلقة باستنباط الاحكام الواقعية او كانت راجعة الى الحكم الظاهري المعمول في حق الكلف عند الشك وجهله بالواقع وضابط المسألة الفرعية ما يبحث عن الاحكام الشرعية اللاحقة لعمل المكلفين ومسألة خبر الواحد من قبيل الاول لانه يبحث عن وجه استنباط الحكم الواقعي فتكون الوظيفة للكلف اتباع الخبر في المؤدى .

هذا وقد تصدى شيخنا الانصاري ( قدس ) لادراج مسألة حجية خبر الواحد في المسائل الاصولية بمجمل السنة فقس قول المعصوم ( ع ) او فعله او تقريره وجعل البحث عن الخبر بحثا عن عوارضها بتقريب ان البحث عن الخبر يرجع الى ان السنة ثبتت بخبر الواحد ام لا بل لابد من ثبوتها من دليل قطعي كالتواتر ونحوه وقد اعترض عليه الاستاذ ( قدس سره ) بان البحث بهذا النحو يكون بحثا عن نفس الموضوع الذى هو مفاد كان التامة ان اريد من الثبوت الواقعي والا فليس من عوارض السنة المحكية وانما هو من عوارض الخبر ولكن لا يخفى ان هذا انما يتم لو كان مفاد دليل التنزيل هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع ولكنه خلاف التحقيق فان المختار في مقام التنزيل هو تنزيل الامارة منزلة العلم فيكون بسبب التنزيل السنة الواقعية معلومة الحكم ومن الواضح ان المعلومية من عوارض الشيء فانه يحصل بعد تحققه فيثبت ان يكون البحث بحثا عن العارض الذى هو مفاد كان الناقصة .

ومما ذكرنا من كون مفاد ادلة التنزيل نفى الشك لا التعبد في ظرف الشك يندفع ما ذكره الاستاذ من الاشكال عليه بان البحث في الثبوت التعبدى ليس من

عوارض السنة لعدم النزاع في وجوب العمل في السنة الواقعية بل من عوارض مشكوك السنة الذي هو مؤدى الخبر ومن احواله هذا ولكن التحقيق ان العوارض التي يبحث عنها في العلم ما كانت تعرض لشيء اولاً وبالذات لا العوارض التي يبحث عنها ثانياً وبالعرض وما نحن فيه من العوارض التي تعرض لشيء ثانياً وبالعرض لانك قد عرفت مما تقدم ان صفة العلم انما هي من عوارض الصور الذهنية حقيقة وانصاف الخارجية بها يكون ثانياً وبالعرض إذ ما يكون عروضه لما في الذهن لا يمكن ان يعرض لما في الخارج إلا بالعناية وكون الصورة الذهنية مرآة لما في الخارج بنحو ترى فيه فيسرى ما هو من عوارضها الى ما في الخارج فالعلم التنزيلي المستفاد من ادلة التنزيل انما هو من عوارض السنة حقيقة لا من عوارض السنة الخارجية الذي هو الموضوع فالبحت عن عوارض السنة الخارجية ليس بمبحثا عن عوارض الموضوع الحقيقي (١) وعلى

(١) لا يخفى ان العمل بخبر الواحد يتوقف على امور ثلاثة حجية الظهور وجهة الصدور واصل الصدور اما حجية الظهور فقد تقدم ان سيرة العقلاء على الاخذ بالظهور واما جهة الصدور فأيضا سيرة العقلاء منعقدة على عدم الاعتناء باحتمال عدم كون الكلام صادراً لغير بيان المراد بل ظاهر الكلام ان يكون صادراً لبيان مراده الواقعي واما اصل الصدر فالتكفل له هو البحث عن حجية خبر الواحد الراجع الى ان السنة الواقعية تثبت بخبر الواحد وبذلك عد الشيخ الانصاري (قده) خبر الواحد من المسائل الاصول بان ارجع البحث عنه الى ان السنة تثبت بخبر الواحد ام لا فيكون البحث عن عوارض السنة والمحقق الخراساني (قده) اشكل عليه بما حاصله ان المسائل التي تعد من الفن ان يكون البحث فيها بمفاد كان الناقصة لا بمفاد كان التامة والبحث عن ثبوت-

كل فصرف الكلام الى المهم في المقام اولا، فنقول وهو المستعان اختلفوا في حجية - السنة ان كان واقعا فهو من المبادئ لانها مفاد كان التامة وان كان الثبوت تعبديا فهو من عوارض الخبر الحاكى للسنة وقد وجه كلام الشيخ ( قدمه ) المحقق النائيني بنحو لا يرد عليه بتقريب ان البحث ليس عن ثبوت السنة واقعا وانما البحث عنه يرجع الى البحث عن انطباق السنة على مؤدى الخبر وعدم الانطباق وذلك من العوارض اللاحقة كالبحث عن وجود الموضوع في اى زمان او في اى مكان فان ذلك يكون عما يمرض عن الموضوع فارغا عن وجوده وحمل كلامه ( قدمه ) الى الصدق والكذب كما عن بعض في شرحه للمسائل فهو من الغرابة . يمكن اذ المصادفة وعدمها ليستا راجعتين الى الصدق او الكذب وانما نشأ من عدم معرفة كلامه .

بيان ذلك ان الانطباق انما يكون بالتنزيل والتنزيل يستدعى وجود منزل ومنزل عليه وجهة التنزيل والمفروض في المقام ان المنزل هو الخبر والمنزل عليه هي السنة وجهة التنزيل وجوب العمل به فكما يمكن ان يبحث عن تنزيل الخبر منزلة السنة فيكون البحث عن عوارض الخبر كذلك يمكن ان يبحث عن كون السنة منزلا عليها فيكون البحث عن عوارض السنة ومثل ذلك ذكرنا في الحاشية في الجزء الاول عن بعض السادة الاجلة بان الثبوت اضافة بين الثابت والمثبت له فتارة يكون النظر الى الثابت فيكون من احواله واخرى يكون النظر الى المثبت له فيكون من عوارضه .

وبالجملة الانطباق والتنزيل والثبوت اضافة بين شيئين وفي المقام السنة الواقعية مع الخبر فالبحث عن انطباق السنة على مؤدى الخبر ولا انطباقها بحيث عن احوال السنة وعوارضها ولكن لا يخفى ان ذلك وان صح ان يكون من عوارض السنة الا ان جهة البحث الذى يبحث عنها اصولى ليس الا البحث -

خبر الواحد فقليل بعدم الحجية وفاقا للسيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن  
أدریس واحتجوا على ذلك بما ورد من الآيات الناهية عن اتباع غير العلم فانه  
رافع ورادع لبناء العقلاء الذي بنى على منع العمل الغير العلم والسنة الايات مختلفة  
منها لسان لا تقف ما ليس لك به علم ومنها ما ورد بلسان ان الظن لا يفتي من  
الحق شيئا والجواب عن الآيتين ان الاستدلال بهما انما يتم لو كان لهما تعرض  
ليان المصاديق ويحتمل قويا انهما لم يكونا ناظرين لتعيين المصاديق بل تعيين  
المصاديق موكولة الى العقل نظير قول المولى اكرم العالم فانه لم يكن متعرضا إلا  
الحكم كبروى من دون نظر الى الافراد من زيد عالم وغيره بل هو موكول الى  
العقل وغيره من الأدلة بالحكم عليه انه عالم ليندرج تحت عموم اكرم العلماء ام  
ليس بعالم لكي يخرج من موضوع الحكم وهاتان الآيتان من هذا القليل إذ  
لما انعقدت السيرة على العمل بالخبر الواحد وصار علما حكما لا حقيقة فيخرج  
عن غير العلم الذي هو الموضوع في الآيتين .

— عن نفس الخبر بانه حجة ام لا فالبحت عن حجية الخبر باى نحو حصل من جعل  
للتؤدى او تنزيل الامارة منزلة العلم او تتميم الكشف او نحو ذلك كلها من  
عوارض الحاكى لا المحكى هذا والانصاف ان هذا الاشكال انما يتوجه اذا  
حصرننا موضوع علم الاصول بالأدلة الاربعة واما اذا عمننا الموضوع للدالة  
وغيرها بان جعلناه عنوانا اجماليا يشار اليه بلوازمه وذلك يقتضى عن معرفته  
باسمه فلا يتوجه اشكال اصلا كما انه بناء على المختار من عدم اعتبار الموضوع  
لكل علم وانه التزام بلا ملزم فلاشكال مندفع من اصله وقد ذكرنا ذلك في  
الجزء الاول على نحو التفصيل فراجع .



ودعوى ان بناء العقلاء متبع لولا الردع ومن الآيتين يستفاد الردع لبناء العقلاء فعليه لا يتبع بناء العقلاء ممنوعة بان الردع من الآيتين إنما يتحقق فيما فيما اذا كانا متعرضين لصورة التطبيق على المصاديق واما على ما قويناه من عدم تعرضهما الا للحكم السكبروي غير المتعرض لبيان المصاديق بل بيانها موكول الى حكم العقل وغيره فلما انعقد بناء العقلاء على كونه كالعالم حكماً يخرج الخبر من موضوع الآيتين وذلك البناء يوجب تضيق دائرة الموضوع فهو نظير الحكومة فكما ان الحكومة قد تفيد التضيق كذلك بناء العقلاء قد يفيد تضيقاً لدائرة الموضوع فلم يكن بناء العقلاء مع الآيتين من قبيل المتعاكسين حتى تكون الآيتان قابلتين للردع .

وبالجملة بعد الاغماض عن الآيتين في مقام اصول الدين وتسليم عمومها لمطلق الاحكام الشرعية فينبذ تكون ادلة حجية خبر الواحد بعد تسليم دلالتها موجبة لخروج العمل به عن كونه عملاً بالظن لكونه عملاً حكماً فتكون ادلة حجية خبر الواحد حاككة على تلك الادلة (١) على ان تلك الادلة دالة على نفي (١) خلافاً للشيخ الانصاري (قدس سره) حيث قال ما لفظه :

( واما الجواب عن الآيات فبانها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصصة بما سيجيء من الادلة ) بتقريب ان هذه الآيات واردة في بيان اصول الدين فليس لها اطلاق لكي يؤخذ باطلاقها او يقال بان المورد لا يخصص الاطلاق بعد ان كان المتيقن في مقام التخاطب هو اصول الدين وعلى تقدير تسليم اطلاقها او عمومها فان ادلة حجية الخبر اخص مطلقاً منها فتخصص تلك العمومات بها ولكن لا يخفى انه بناءاً على تنعيم الكشف وان الخبر منزل بترك العلم تكون ادلة حجية الخبر حاككة على تلك الادلة بل قيل بالورود باعتبار ان عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل —

اقتضاء ذاته بحجية الظن في قبال العلم فلا ينافي حجتيه لمقتضى خارجي فعلية  
لا تصلح الآيات للرادية عن بناء العقلاء في العمل بخبر الواحد ودعوى انه لو اقتضت  
الرادية لزوم محذور الدور بتقريب ان رادية الآيات للسيرة تتوقف على ان

ـ بالظن لعدم الالتفات الى احتمال الخلاف للواقع .

ولكن الظاهر ان القول بالورود محل منع اذ احتمال الخلاف متحقق إلا  
دليل التنزيل . يوجب عدم الاعتناء به ومن هنا يظهر ان القول بحكومة ادلة  
حجية الخبر على الآيات الناهية هو الحق ولذا المحقق النائيني ( قدس سره )  
ذكر الورود الا انه انزم اخيراً بالحكومة قال مالفظة : ( وان منعت عن  
ذلك كله فلا اقل من ان يكون حال السيرة وسائر الادلة الدالة على حجية  
الخبر الواحد من كونها حاكمة على الآيات الناهية والمحكوم لا يصلح ان يكون  
رادعاً عن الحاكم .

وبالجملة لا يمكن الالتزام كون السيرة الدالة على حجية خبر الواحد  
مخصصة للآيات والالزام محذور الدور اذ رادية السيرة بالآيات الناهية تتوقف  
على ان لا تكون السيرة مخصصة لها وعدم كونها مخصصة لها يتوقف على ان  
تكون رادعة عنها ولا دافع لذلك إلا القول بحكومة السيرة على تلك الادلة  
ومع حكومتها لا مجال لدعوى ان الآيات الناهية رادعة عن حجية السيرة ثم ان  
الاستاذ المحقق النائيني ( قدس سره ) ذكر دعوى الاجماع على المنع وقال ربما  
يؤخذ ذلك من بعض كلمات شيخ الطائفة ( قدس سره ) ولكن يعارض بمثله  
نعم يمكن ان يراد من الخبر الشاذ وما لا يوثق بروايته فان الخبر الواحد له اطلاقان  
اطلاق يطلق على ما يقابل المخوف بالقرينة واطلاق على ما هو شاذ ولعل المراد  
في معقد اجماع الشيخ ( قدس سره ) هو الثاني فلا تنفل .

لا تكون السيرة مخصصة لعمومات الآيات وعدم كونها مخصصة للآيات تتوقف على كون الآيات رادعة .

ولكن لا يخفى ان حجية السيرة متوقفة على عدم الردع توقف الشروط على شرطه فاذا جرت اصالة العموم في الآيات فلا يبقى مجال لحجية السيرة إذ هي تكون رادعة في المرتبة السابقة على حجية السيرة فلا تتحقق حجية السيرة بلا احتياج الى محذور الدور إلا ان صلاحية هذه الآيات للردع إنما هي لو كان بناء العقلاء غير راجع الى معادهم والا تكون سيرة المتشركة ومع تحقق السيرة المتشركة بما هم متشركة لا تصلح هذه النواهي للردع اذ من المستحيل تحققها مع ثبوت الردع من هذه الآيات فمن تحققها نستكشف عدم صلاحيتها للردع ثم انه قد اجيب عن الآيات بانها ليست ناظرة الى الخبر بعنوانه الثانوي الذي طرأ عليه من الحالات والطوارئ نعم هي ناظرة للخبر بعنوانه الاول من حيث انه ظرف وربما يكون الشيء يحرم اتباعه بعنوانه الاول ولكن بسبب الطوارئ والحالات يجب اتباعه كما يقال الغنم حلال ولكن بواسطة طرو حالة تعرض عليها توجب حرمتها فلم يكن قوله الغنم حلال ناظرًا الى ذلك اي العناوين المحرمة الثانوية ولكن لا يخفى ان الناظر الى الآية يرى انها متعرضة لجميع الحالات فيحرم اتباع الظن بجميع حالاته اذ مع قيام الخبر يوجب كونه علما حكما فيخرج عنه موضوعا فلا يكون قيام الامارة من العناوين الطارئة عليه ومن حالاته كما لا يخفى وقد اجيب عن الآيتين بأنهما متعرضتان لمسائل اصول الدين فلا ربط لهما بالمسائل الفرعية ولكن لا يخفى انه ربما يوهن هذا الانصراف ما ورد عن السجاد عليه السلام ( ليس لك ان تتكلم ما شئت لان الله تعالى يقول ولا تقف ما ليس لك به علم ) فان اطلاق ( ليس لك ان

تتكلم ما شئت ) شامل للفرعية كما انه شامل لاصول الدين . ومما استدل به للنع الروايات الدالة على عدم الاخذ بخبر ليس عليه شاهد من كتاب الله او الخبر المخالف والعمل على الخبر الموافق أو عليه شاهد من الكتاب ونحو ذلك فانها وان لم تكن متواترة لفظا كما تواتر النقل عن النبي ( ص ) في غدبر خم ( من كنت مولاه فهذا علي مولاه ) ولم يكن من التواتر المعنوي كما لو اتفق على نقل معنى ملازم لمضمون ما ينقل من تلك الأخبار كما تواتر النقل على شجاعة علي عليه السلام فإن الشجاعة لم تنقلها الرواة ولكن نقلوا وقائعها ملازمة للشجاعة وان التواتر في المقام هو اجمالى وهو ما يكون نقل الاخبار بالنقل الى درجة القطع بصدور بعضها من غير تعيين كما فيما نحن فيه فإن كل طائفة من الاخبار بعينها لم تكن متواترة على سبيل الاجمال وهو يكفى دليلا للخصم والجواب : اما عن الطائفة التى تنهى عن اتباع غير العلم فانها لو قطعنا تفصيلا بصدورها فهي غير مفيدة للخصم إذ لم تكن افادتها اكثر من الآيات التى كانت بهذا اللسان لما عرفت من عدم نهوض الاستدلال بها وبظواهرها عن المنع عن العمل بخبر الأحاد بمحكمة ادلة حجة خبر الواحد عليها . واما بقية الروايات فلو سلم التواتر الاجمالى فيها بالخصوص من دون انضمامها الى تلك الروايات التى لسانها لسان الآيات فهي ايضا غير ناهضة دليلا للخصم .

يبين ذلك ان الاخبار على اربعة طوائف منها ( غير الموافق لم اقله ) ومنها ( غير الموافق ليس بحجة ) ومنها ( المخالف لم اقله ) ومنها ( المخالف ليس بحجة ) ولكن لما كان غير الموافق اعم مطلقا من المخالف فيؤخذ بالقدر المتيقن فتعلم اجمالا اما بصدور المخالف الذي ليس بحجة او المخالف الذي لم اقله

والمخالف في كلتا الطائفتين لا يراد منه ما كان بينهما عموم من مطلق او من وجه  
إذ نعلم تفصيلا بصدور المخالف الذي بينهما عموم مطلق او من وجه فينحصر  
ان يراد من المخالف التباين فيكون علمنا الاجمالى دائراً بين ان يكون الصادر  
للمخالف بنحو التباين الذى لم اقله او المخالف بنحو التباين ليس بحجة فنقول لا اثر  
لهذا العلم الاجمالى لأننا نعلم تفصيلاً بعدم صدور المخالف فمع هذا العلم التفصيلي ينحل  
العلم الاجمالى لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل ولولمنا وقلنا بأننا  
نعلم اجمالاً بصدور كلتا الطائفتين ومع بطلان أحدهما بالانحلال لا تضر بالآخرى  
وبكفى الخصم دعوى تواتر الطائفة الاخرى وليس هو دليلاً ليكي يؤخذ  
بالقدر المتيقن بل انما هو حاصل من تتبع الأخبار مع عدم انصراف المخالفة الى  
التباين بل يعم العموم من وجه او مطلق بل تميم الأخبار ثابت في خصوص  
الأخبار العلاجية فأن المخالفة فيها انما هي العموم من وجه لا التباين لان ما كان  
مخالفاً للكتاب بنحو التباين لا يكون فيه مقتضى الحجية ومقام الاخبار العلاجية  
ما كان في كل منها فيه مقتضى الحجية .

وبالجملة موافقة الكتاب ترجيح الحجية لا تعيينها فلسان المخالفة من  
الاخبار العلاجية تكون مانعاً عن انصراف المخالفة في هذه الاخبار الى التباين  
لتوافق السانين في منطوق الاخبار والجواب : اما الاخبار التي نعلم بصدورها  
لسانها ان المخالف ليس بمعتبرة وهذه القضية لها اطلاقان اطلاق يشمل مسود  
التباين والعموم من وجه والمطلق واطلاق شامل لمورد التعارض وعدمه والاخبار  
العلاجية دالة على عدم اعتبار المخالف للكتاب في غير مورد التعارض اذ التعارض  
يمنع من الحجية ومع عدم التعارض لا بد من الاخذ به وهذه الاخبار انما تقضي بعدم

اعتبار المخالف بالزحويين المذكورين عند عدم التعارض وهو المطلوب كما لا يخفى وربما يستدل للمنع بالاجماع على عدم المنع بخبر الواحد وهو ممنوع إذ المنقول منه ليس بحجة والمحصل منه غير حاصل خصوصاً في هذه المسألة التي كثرت فيها الاقوال كما انه استدل على المنع بالدليل العقلي وهو الذي ذكرناه سابقاً عن ابن قبة من امتناع جعل الطريق بلزوم تحريم الحلال وتحليل الحرام وقد عرفت الجواب عنه مفصلاً هذا كله من ادلة المانعين لحجية خبر الواحد .

واما المثبتون لحجية خبر الواحد فقد استدلوا بالادلة الاربعة اما الكلاب فآيات منها آية النبأ قال الله تعالى ( ان جائكم فاسق نبأ فتيبنوا ان تصيبوا . قوما بجهالة فتصيبوا على ما فعلتم نادمين ) وتقريب الاستدلال بهذه الآية من وجوه أحدها اناطة التبين بالفسق وبفهم منها ان العلة لوجوب التبين هو الفسق لا خبر الواحد ولو كانت العلة هو كون الخبر واحداً لكان اناطة التبين به اولى لأن الفسق وصف عرضي بخلاف كون الخبر خبراً واحداً فانه امر ذاتي ولا اشكال ان التعليل بالذاتي اولى من التعليل بالعرضي كما لا يخفى (١)

(١) هذا ما افاده الشيخ الانصاري ( قدس ) عما هذا لفظه ( انه تعالى امر بالتثبت عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي وهو كونه خبر واحد وعرضي وهو كونه فاسقاً ومقتضى التثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الاول للعلية والاوجب الاستناد اليه اذ التعليل بالذاتي المباح للعلية اولى من التعليل بالعرض بحصوله قبل حصول المرضي فيكون الحكم حصل قبل حصول المرض ) .

توضيح ذلك ان خبر الفاسق له حيثان ذاتية وهو كونه خبراً واحداً وعرضية وهو كونه فاسقاً وقد علق وجوب التبين في الآية الشريفة على -

ثانيها الاستدلال بمفهوم الوصف عند الغائلين فإنه يدل بمفهومه على عدم التبين - العنوان العرضي دون العنوان الذاتي ولولم يكن هو العلة للحكم لكان العدول عن الذاتي قبيحا وخارجا عن طريقة المحاورات العرفية كما لو علل نجاسة الدم بملاقاته للنجس فحينئذ يكون الملاك هو الامر العرضي فمع انتفائه ينفي الحكم وهو المطلوب والمراد بالذاتي في عبارة الشيخ ( قدس سره ) هو الذاتي في مقام البرهان وهو ما يكفي صحة انتزاعه عنه مجرد وضع الشيء من دون احتياج الى امر خارجي معه كالامكان بالاضافة الى الانسان والزوجية بالنسبة الى الاربعة لا الذاتي في باب الكليات فان الخبر في ذاته يحتمل الصدق والكذب ويصح حمل ذلك عليه من دون احتياج الى ضم امر خارجي بخلاف كونه خبر فاسق فإنه ليس ذاتيا للخبر اصلا ومما ذكرنا من المراد بالذاتي يتدفع ما اورد على الشيخ ( قدس سره ) بأن قبلية الذاتي على العرض قبلية ذاتية طبيعية لا قبلية زمانية وجودية لكي لا تنتهي الزوبة في التأثير الى العرضي المتأخر او يقال بان ذلك ينفي العلية بالاستقلال للخبرة للاشتراك مع الفسق في التأثير او يقال بان كلا العنوانين عرضيان بتقريب ان المراد بخبر الواحد في قبال خبر المتواتر وكون الخبر واحدا سواء كان بالاضافة او الصفة أما هو امر عرضي للخبر لا الذاتي فتعليق الحكم على خبر الواحد او على خبر الفاسق إنما هو تعليق على امر عرضي .

هذا وقد عرفت ان هذه الايرادات مبنية على تخيل ان مراد الشيخ ( قدس سره ) من الذاتي في باب الكليات واما على ما ذكرناه من ان المراد من الذاتي هو ما كان انتزاعه من الشيء من دون احتياجه الى ضم امر خارجي كما هو كذلك في الخبر فان انتزاع عنوان الخبرة من نفس ما يكون محتملا للصدق والكذب من دون ضم امر خارجي والعرضي ما احتساج الى انضمام امر خارجي -

في خبر العادل ثالثها الاستدلال بمفهوم الشرط بتقريب انه ان لم يجب التثبت بخبر العادل فاما ان يجب قبوله فهو المطلوب واما ان يجب رده فيكون اسوء حالا من الفاسق وهو باطل والشيخ الانصاري ( قدس سره ) قال لا حاجة الى مقدمة الاسوأية فان الاستدلال يتم بدونها .

بيان ذلك ان وجوب التبين انما هو وجوب شرطي لا وجوب نفسي لما يستفاد من التعليل بالوقوع بالنسبة ومن الاجماع الدال على عدم كون الوجوب نفسياً فاذا كان الوجوب شرطياً يكون المعنى ان خبر الفاسق يشترط فيه التبين فيفهم منه ان خبر العادل لا يشترط فيه التبين وبذلك يثبت المطلوب من دون ضم الاسوأية نعم يلزم ضم مقدمة الاسوأية فيما اذا قلنا بكون وجوب التبين نفسياً اللهم الا ان يقال انه لا يلزم من عدم قبول خبر العادل كونه اسوأ حالاً اذ من الجائز ان يكون عدم قبول الخبر مشتركاً بين العادل والفاسق ولكن في الفاسق يجب التفتيش والفحص عن خبره دون العادل وذلك نوع اكرام

— في مقام الانزاع كانه انزع عنوان الفاسق فلا يرد جميع تلك الاشكال نعم يرد عليه ان ذلك لم يكن استدلالاً مستقلاً وانما هو راجع الى مفهوم الوصف وانه هل له مفهوم اولا وقد علم في محله ان القيد ان رجع الى الموضوع لا يكون له مفهوم اذ لا يستفاد منه عليه الحكم لكي يكون له مفهوم وحقيقة. اذ يكون ذكر الوصف الاشتقاقي لنكتة اخرى لكي يخرج عن اللغوية كما يحتمل أن يكون ذكره في الآية لأجل التنبيه على كون الخبر فاسقاً كالوليد مثلاً وان رجع الى قيد الحكم واستفدنا ان التعليق فيها هو سنخ الحكم فيستفاد المفهوم ويكون حجة لكن استفادة ذلك محل اشكال خصوصاً فيما اذا لم يعتمد على موصوف كما في المقام فلا تغفل .



للعادل هذا ما تحصل لنا من عبارة الشيخ ( قدس سره ) في فرائده ولسكن لا يخفى ان وجوب التبين كما يمكن حمله على احد النحويين المذكورين الذين ذكرهما الشيخ ( قدس سره ) يمكن ان يكون على نحو آخر وهو الوجوب الطريقي دون النفسي والارشاد الى الشرطية واذا حمل على الوجوب الطريقي لا بد من الافتقار في مقام التقريب الى مقدمة الاسوأية بل ربما يتعين ما ذكرنا من الوجوب الطريقي لان الارشادي رفع اليد عن ظهور الامر في المولية اذ لولا تلك الموانع التي منعت من النفسية لوجب الحمل على النفسية حفظا لظهور الامر ومع وجود المانع من الحمل على النفسية حمله على الارشادية يوجب رفع اليد عن اصل الظهور فحفظا لبقاء مقدار من الظهور يجب حمل الامر على الطريقي فيكون معنى الآية الشريفة بناءً على الوجوب الطريقي ان الفاسق لما اخبر بالنبا وكان محتملاً للصدق والكذب وجب التبين في خبره ومفهومه ان خبر العادل لا يجب التبين في خبره وعدم التبين اما لالغاء احتمال الخلاف وهو المطلوب واما احتمال الغاء الصدق فيكون اسوأ حالا من الفاسق .

ثم ان الشيخ ( قدس سره ) ذكر ان المراد من التبين العلم الجزمي فيكون الوجوب المتعلق بالتبين وجوباً عقلياً فالمعنى حينئذ خبر الفاسق مشروط بالعالم الجزمي وخبر العادل غير مشروط ولكن لا يخفى ان هذا لا يتم بناءً على التحقيق في جعل الطرق والامارات من كونها احكاماً طريقية ودلائلها على الاحكام الشرعية بلسان مفاد صدق العادل وظاهر ان اشتراط العمل بخبر الفاسق بالعالم وخبر العادل غير مشروط بأمر وراء التكليف ولا مساس به ، لا يقال ان العقل كما يحكم باتباع الحجة كذلك يحكم باتباع التكليف الشرعية المستمدة من دليل

الاعتبار قلحكم العقلي لا ينفك من دليل الاعتبار من غير فرق بين كونه تكليفياً او وضعياً فلو بنى على ان مفاد الآية لبيان الحكم العقلي وان خبر الفاسق مشروط في مقام العمل بالتبين العلمي وخبر العادل غير مشروط فيكون الاستدلال متجها على كلا القولين فالتفرقة بما ذكر غير متجهة والجواب بالفرق بين الوضع والتكليف اذ لو كان المفهوم ناظراً الى التكليف كان حكم العقل باتباعه من باب لزوم الاطاعة وهو غير مختص بالمقام بل هو جار في جميع التكاليف الشرعية واقعية كانت او ظاهرية وهو حكم عقلي مستقل لا اختصاص له بمورد تصديق العادل فيحتاج استفادة التكليف من الآية الى دلالة ولا دلالة فيها عليه لفرض انها حملت على الارشاد الى الشرط العقلي بالعلم بالعمل بخبر الفاسق وعدمه في خبر العادل وهذا المعنى غير دلالتها على التكليف المستقيم لحكم العقل بوجوب الاطاعة واما على الوضع والحجية فيتجه القول بالمفهوم ويكون اتباع قول العادل في حال الشك والتردد كاتباع قول الفاسق مع العلم بصدقه لازماً عقلاً ويكون المتحصل حينئذ ان خبر الفاسق يشترط في العمل به حصول العلم بصدقه بخلاف العادل فان العلم يصدق قوله ليس يشترط في العمل به لكون اخباره بمنزلة العلم في ترتب الآثار .

وبالجملة عدم وجوب التبين في خبر العادل بحصول الوثوق بقوله غالباً لا تقتضي نفي الشرطية في خبر الفاسق فيجب التبين في خبر الفاسق لتحصيل الوثوق بخبره اي العلم العادى الجزئى ، واما العادل فيقبل لحصول الشرط وهو العلم العادى بقوله فتكون الآية في مقام الارشاد الى حكم العقل بحصول الشرط في العادل وعدم حصوله عند الفاسق .

وكيف كان فائبات المفهوم يتحقق بطريق الوصف وبطريق الشرط ،  
اما الاول فتعليق وجوب التبين على وصف الفسق يدل على انتفاء الوجوب  
في خبر العادل ولكن لا يخفى انه يمكن لنا انكار المفهوم خصوصا في الوصف غير  
المعتمد على الموصوف بناءً على ان المعلق شخص الحكم لا منعه والمفهوم انما  
يستفاد لو كان المعلق سنخ الحكم بتقريب ان سنخ وجوب التبين يرتفع عند خبر العادل  
فيجب قبوله فمع عدم قبوله يكون اسوأ حالاً منه ولو كان شخص الوجوب معلقاً فانه  
يرتفع قطعاً ولا ينافيه ثبوت وجوب آخر بتحقيق فلا يستفاد منه المفهوم وظاهر  
كل قضية ثبوت شخص الحكم الا اذا ثبت كون الوصف له الدخول في سنخ  
الحكم ويمكن تقريب الاستدلال لمفهوم الوصف المستفاد من الآية الشريفة وذلك  
يتوقف على امرين احدهما انا نقطع بان ليس لنا إلا حكم واحد يستفاد  
منها ، الثاني انه لو ثبت وجوب التبين بخبر العادل فانه نقطع ان ثبوته لم يكن  
إلا من جهة كونه خبراً واحداً لا لأجل كونه عادلاً إذ العدالة لا تقتضي التبين ،  
وبعد معرفة هذين الامرين فنقول ان اناطة وجوب التبين لخبر الفاسق هل  
هو لأجل كونه خبراً واحداً أو لكونه فاسقاً وظاهر الآية اناطة التبين بكونه  
فاسقاً فحينئذ نقطع بعدم اناطته لأجل كونه خبراً واحداً إذ لو كان هو العلة لوجب  
التعليل به لكونه تعليلاً بالامر الذاتي فاذا تعين ان التبين معلق على عنوان  
الفاسق فينتفي التبين بالنسبة الى خبر العادل بمقدمة الاسوأية . نعم يمكن ان  
يقال بمنع كون الفاسقية هي العلة ويمكن ان يكون ذكر الفسق لبيان فسق الوليد  
او لنكتة اخرى .

وبالجملة اثبات مفهوم الوصف يحتاج الى كون المعلق على العنوان العرضي

سنع الحكم لا شخصه وثبوت ذلك تكلف اذ هو خلاف ظاهر القضية اذ ظاهر كل وصف ان يكون قيداً للموضوع والمعلق عليه يكون شخص الحكم ويوجب عدم تحقق المفهوم لكونه حينئذ من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع واما اثبات المفهوم بطريق مفهوم الشرط وبيانه على وجه يرتفع عنه بعض ما اشكل عليه هو ان القضية الشرطية لا بد وان تشمل على موضوع محفوظ في جانب المنطوق وفي جانب المفهوم وشرط وهو لا ربط له بالموضوع فلا يتوهم كون الشرط في القضية الشرطية هو الموضوع اذ لو كان هو الموضوع لما كان للنزاع في المفهوم معنى اذ انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط يكون عقلياً اذ لا اشكال في انتفاء الجزاء بانتفاء الموضوع ويخرج عن النزاع ويدخل في التسام عليه في عدم تحقق المفهوم لانه يكون من قيود الموضوع ويكون حاله كحال مفهوم القرب مثلاً الموضوع في ( ان جاء زيد فاكرمه ) هو زيد المحفوظ في جانب المفهوم والمنطوق لا محيي زيد اذ لو كان محيي زيد كان بانتفائه ينتفي الاكرام عقلاً فلا مجال للنزاع قطعاً . وبالجملة الشرط ليس له دخل في الموضوعية حتى حيثية انه اضافة الموضوع الى الشرط تكون ملغية وعليه تكون الآية الموضوع فيها هو البناء قد رتب عليه عليه وجوب التبين بحسب حالتي محيي الفاسق وعدمه وليس الموضوع هو محيي الفاسق لما بينا ان الشرط لا دخل له بالموضوعية . وبما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره الشيخ الانصاري ( قدس سره ) في فرائده بما حاصله ان انتفاء التبين بانتفاء محيي الفاسق ليس بالمفهوم بل الحاكم به العقل اذ العقل حاكم بانتفاء الحكم لانتفاء موضوعه .

ولا يخفى ان ما ذكره ( قدس سره ) مبنى على جعل التنوين في البناء للتنكير والتبين المعلق على محيي الفاسق ببناء هو شخصه لاسنخه فيكون الانتفاء عند الانتفاء

بحكم العقل لا بالمفهوم وهو بعيد من مساق الآية فان ظاهرها تعليق سنخ الحكم واضعف من ذلك ما عرفت من اخذ الشرط دخيلا في الموضوع ومن قيوده لكي يكون الانتفاء عند الانتفاء بحكم العقل لا بالمفهوم والانصاف ان الظاهر من مساق الآية ان سنخ التبيين معلق على عنوان الفاسق والتنوين في النبأ هو تنوين التمكن لا التنكير والشرط لا دخل له بالموضوع ومقتضى ذلك دلالة الآية على المفهوم فيه يستدل على الانتفاء عند الانتفاء ويمكن تقريب المفهوم مع جعل التنوين في النبأ للتنكير بان يكون المعنى ان العمل بالواقعة مشروط بالتبيين ان جاء الفاسق نبأ وليس مشروطا بالتبيين ان جاء العادل نبأ واليه يرجع كلام الاستاذ في الكفاية بما هذا لفظه ( وان تعليق الحكم بإيجاب التبيين عن النبأ الذي جرى به على كون الجاني به الفاسق يقتضى انتفاؤه عند انتفائه (١) ) .

(١) بيانه يستدعي ذكر امور الاول ان القيد ان رجع الى الموضوع كقولك زيد الجاني اكرمه او الى المتعلق كقولك الصلاة يوم الجمعة واجبة فلا دلالة فيه على المفهوم وان رجع الى الحكم وكان تعليق السنخ الحكم فيسدل على المفهوم .

الثاني ان التعليق تارة يكون بحكم العقل كما في مثل قولك ان رزقت ولدا فاخنته واخرى التعليق يكون بحكم الشرع وكان سنخه معلقا فان كان من قبيل الاول فلا مفهوم للقضية لانها مسوقة لبيان الموضوع ، وان كان من قبيل الثاني فالتعليق ان كان بسنخ الحكم فتدل القضية على المفهوم ، الثالث ان الموضوع في القضية الشرطية قد يكون مركبا من جزئين احدهما ما يكون التعليق فيه لحكم العقل والآخر ما لا يكون بحكم العقل مثل قولك ان ركب زيد وكان ركوبه يوم الجمعة فخذ بركابه فتعليق الاخذ بالركاب بالنسبة الى —

وقد بشكل على القول بالمفهوم بانه عليه فحصل معارضة بين المفهوم والتعليل بالنسبة ، فان التعليل لم يختص بخبر الفاسق بل كما يكون في الفاسق — ركوبه يكون عقلياً وبالنسبة الى كونه يوم الجمعة لا يكون عقلياً بل شرعياً فيكون بالإضافة الى ما كان التعليل فيه عقلياً لا يكون له مفهوم لكونه لبيان وجود الموضوع وبالإضافة الى كونه يوم الجمعة يمكن أن يستفاد منه المفهوم اذا كان التعليل سنخ الحكم وكان القيد له .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الشرط في الآية الشريفة مركب من جزئين النبأ وكون الآتي به الفاسق والجزء الذي هو وجوب التبين ان لوحظ بالنسبة الى النبأ يكون عقلياً فيكون مسوقاً لبيان الموضوع وان لوحظ بالنسبة الى مجيء الفاسق بنحو يكون مجيء الفاسق قيداً لسنخ الحكم كما هو ظاهر القضية فينتفى وجوب التبين بانتفاء كونه فاسقاً .

ودعوى رجوع القيد الذي هو كونه فاسقاً الى النبأ الذي هو الموضوع فيكون الموضوع هو نبأ الفاسق فلا يكون له مفهوم لكونها حينئذ مسوقة لبيان الموضوع كما في مثل ان رزقت ولدا فاخنته ممنوعة اذ القيود تختلف فتارة ترجع الى ناحية الموضوع كما لو كان بنحو التوصيف كقولك زيد الجاني اكرمه واخرى يكون الحكم عقلياً كمثل ان رزقت ولدا فاخنته وثالثة يحتمل الامرين واذا استكشف رجوعه الى الحكم بظاهر القضية كما في المقام فانه يستفاد من التعليل ان وجوب التبين قد علق على مجيء الفاسق ولم يوجد هذا العنوان في ظرف الموضوع فيدل على المفهوم وقد ادعى الاستاذ المحقق النائيني ( قدّه ) انه يستفاد من الآية الشريفة كبرى كلية لتميز الاخبار التي يجب التبين عنها عن الاخبار التي لا يجب التبين عنها وقد علق الوجوب فيها على كون الخبر فاسقاً فيكون الشرط لوجوب التبين هو كون الخبر فاسقاً لا كون الخبر واحداً اذ لو كان الشرط —

يكون في العادل بل ربما يقال بان التعليل اقوى فيكون قرينة على عدم ارادة ذلك لما في وجوب التبين في الآية عليه لأنه باطلاقة شامل خبر الفاسق فمقدم التعرض لخبر الواحد وجعل الشرط خبر الفاسق كاشف عن انتفاء التبين في خبر غير الفاسق ، وما ذكره الاستاذ ( قده ) من الكبرى السكينة بنحو يكون المورد من صغرياتها لكي لا يكون المورد خارجا عنها استفادة من نفس التعليق ومورد النزول فلا يرد عليه ما ذكره البعض في شرحه للرسائل لو كانت الآية دالة على هذه الكبرى فلا بحث ولا نزاع اذ تلك استفادة فلا يقال لمن استفاد شيئا انها لو حصلت هذه الاستفادة فلا يقع النزاع والبحث .

نعم للمعتز ان يناقش في ان الآية لا يظهر منها ذلك كما هو كذلك فان استفادة ما ذكر محل نظر بل ربما يقال بان الآية ظاهرة في انها مسوقة لبيان اثبات الموضوع مثل ان رزقت ولدا فاخنته وفاقا للشيخ الانصاري ( قده ) اذ ظاهر ( فتبينوا ) وجوب هذا التبين عن النبأ الذي جاء به الفاسق بان يقدر ( عنه ) صلة لخلو الكلام عن الصلة والضمير يرجع الى ما ذكر لا مطلق النبأ اذ لا وجه له حيث ان قوله ( ان جاءكم نبأ ) عبارة ان اخبركم والاخبار عن وجود الخبر فالشرط يكون نفس الوجود لا صفة في الخبر وهو كونه فاسقا كما هو ظاهر القضية فتكون الصفة من قيود الموضوع فلا مجال لدعوى المفهوم ومن هنا يظهر الاشكال فيما ذكره المحقق الخراساني ( قدس سره ) في كفايته ما هذا لفظه : ( مع انه يمكن ان يقال ان القضية ولو كانت مسوقة لذلك الا انها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق الخ ) اذ الشرط المسوق لبيان الموضوع لا يفيد إلا كون الموضوع في القضية خاصا ومن المعلوم ان اثبات الحكم لموضوع خاص لا يستلزم انتفاءه عن موضوع اجنبي عنه فلا تغفل .

المفهوم وقد ادعى بعض الاعاظم ( قدس سره ) بعدم معارضة التعليل للمفهوم بل المفهوم حاكم على عموم التعليل بتقريب ان مفاد صدر الآية القاء احتمال مخالفة خبر العادل الواقع وجعله محرزاً وكاشفاً عنه فلا يشمل عموم التعليل اذ اقصى ما يقتضي عموم التعليل هو عدم جواز العمل بما وراء العلم والمفهوم يجعل خبر العادل علماً في عالم التشريع وحينئذ يقدم المفهوم على التعليل بنحو الحكومة فلا يقع التعارض بين المفهوم والتعليل اذ المحكوم لا يعارض الحاكم ولو كان ظهور المحكوم اقوى من الحاكم ولا يلاحظ النسبة بينهما لكن لا يخفى ان هذا يتم لو لم يكونا في كلام واحد لكي ينقده لكلام ظهور يستفاد منه المفهوم فحينئذ تقع المعارضة أو يكون أحدهما حاكماً على الآخر وأما مع كونهما في كلام واحد كما في المقام فلا ينقده لصدور الآية ظهور لكي يستفاد منه المفهوم إذ التكلم مادام متشاعلاً بكلامه له ان يلحق ما يشاء ومع الجاهل بما يصلح للقرينة لا يبقى مجال لاستفادة المفهوم ، على ان المقام ربما يقال بحكومة عموم التعليل على المفهوم كما في اكرم العلماء لأنهم عدول فان عموم التعليل يقتضي اكرام كل عادل حتى الجهال اذا كانوا عدولاً وكما في قولك لا تأكل الزمان لأنه حامض ويؤخذ بعموم التعليل ويمتنع عن اكل كل حامض وقد اجاب الاستاذ ( قدس سره ) في الكفاية بما لفظه . ( ان الاشكال انما يبنى على كون الجهالة بمعنى عدم العلم مع ان دعوى انها بمعنى السفاهة وفعل مالا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة ) ولكن لا يخفى ان احتمال تفسيرها بعدم العلم الذي هو مبني الاشكال مضر بالاستدلال إذ متى جاء الاحتمال سقط الاستدلال .

ثم انه قد اجيب عنه ايضاً بان الجهالة تارة تفسر بعدم العلم واخرى



بالسفاهة فعلى الاول يكون معنى التعليل النهي عن اتباع غير العلم وقضيته وان كان نعم الفاسق والعاقل ولكن اخذ المفهوم في صدر الآية موجياً لرفع الجهالة في خبر العادل فتكون النسبة بين المفهوم وبين التعليل نسبة الحاكم والمحكوم والاشكال في كون الحاكم هو المتبع ولو كان اضعف دلالة من المحكوم وان كان بمعنى السفاهة فلا يكون للعلة عموم حتى يشمل خبر العادل .

ودعوى حمل الجهالة على السفاهة بنافي مورد الآية اذ الآية نزلت نهيًا لما عمله العقلاء من الصحابة بخبر الوليد الفاسق فلو كان في قبول قول الفاسق سفاهة لما عملوا به ممنوعة لاحتمال ان يكون الردع وارداً لتخطئة عملهم بتخييل منهم انه حسن فردعهم ونبههم بانه يعد من السفاهة ولكن لا يخفى انه محل نظر بكلاشقيه اما الشق الاول فيرد عليه اولاً انه لا ينعقد ظهور للكلام مادام للتكلم متشاعلاً بالكلام حتى يحصل الفراغ منه فاذا فرغ انعقد له ظهور وذيل الآية انصل به ما يكون صالحاً لعدم الاخذ بالمفهوم فلا ينعقد للقضية ظهور في المفهوم .

وثانياً لو سلمنا ظهور القضية الشرطية في المفهوم ولكن ذلك لا يوجب رفع اليد عن عموم التعليل اذ الندامة لا ترتفع بالعلم التنزيلى والظن التعبدى بل انما ترتفع بالعلم الحقيقى وكان المستشكل قاسها على الملامة فكما ان الملامة لا ترتفع بالعلم التنزيلى فكذلك الندامة وهو في غاية الفساد اذ الندامة ليست كالملامة إذ خبر العادل ولو كان حجة لا يخرج عن كونه معرضاً للندم لا يقال ان الندامة عليه لا ترتفع بالعلم الحقيقى كما انها لا ترتفع بالعلم التنزيلى ولازم ذلك التوقف حتى مع العلم وذلك بديهي البطلان اذ هو خلاف صريح الآية لانا نقول من علم حقيقة بصدق الخبر وقدم عليه ارتفع موضوع الندم لكونه مستنداً الى العلم فمع انكشاف الخطأ يحصل له تأثير

وهو غير الندم بل هو امر وراء الندم كما لا يخفى ويمكن ان يقال في رفع المناقضة بين مفهوم والتعليل بتقريب ان خبر العادل على تقدير الخطأ فيه مصلحة متدركة لمفسدة الواقع فاذا كان للشرطية مفهوم يستكشف بالان ان هناك مصلحة متدركة وعموم التعليل بالندم لا ينافي المفهوم ولا يوجب الغاء المفهوم لأن عموم الندامة فرع فوات الواقع بدون التدارك وقضية المفهوم هو تدارك الواقع فيخرج خبر العادل من التعليل لعدم حصول الندامة مع تحقق التدارك .

ولكن لا يخفى ان ظهور القضية الشرطية في المفهوم لا يبقى مع ابتلائه بالمعارض في ذيل الآية فقد يكون للشيء ظهور لولا الابتلاء بالمعارض وجعل مصلحة تدارك بها المفسدة فانما هو بناء على تمامية الحجية وذلك اول الكلام اذ الحجية لم تنم مع الابتلاء بالمعارض .

ان قلت لم لا تكون الندامة بمعنى اللامة حتى يتجه ما ذكرناه من حكومة المفهوم على التعليل بل هو المنتهين إذ لو لم يحمل على ما ذكرنا من اللامة ويكون معنى الندم هو الاعم يكون مفاده عدم اعتبار كل ما هو غير علمي ومن المعلوم حجية بعض ما هو غير علمي كالسوق واليد ونحوها والقول بانها تخصصات مدفوع بانه يلزم تخصيص الاكثر وهو مستهجن بخلاف ما اذا حمل على اللامة ويكون نحوه نحو الحاكم والمحكوم .

قلت حل الندامة على اللامة خروج عن مقتضى الظاهر وقضيته وان كان عدم اعتبار كل شيء غير علمي إلا انه لما كان من الامور غير العلمية ما انفقت العلماء الاعلام على اعتبارها اوجب تقييداً في الندامة ولكن لا على وجه يلائم المفهوم ولازم ذلك الاخذ بمقتضى الندم والعمل على مقتضاه نعم يحصل التردد في خبر العادل اذ مقتضى المفهوم العمل على طاقته وبمقتضى التعليل عدم

العمل على طبقه ولم يكن احدهما بالوضع والآخر بالاطلاق حتى يتوهم تقديم الوضع على الاطلاق بل عموم كل واحد منهما بالاطلاق فتكون الآية مجملة الدلالة فلا تصلح للاستدلال (١) هذا كله اذا فسرنا الجهالة بعدم العلم واما لو فسرنا

(١) لا يخفى ان عمدة الاشكال على الاستدلال بالآية هو مراضة التعليل مع المفهوم وذلك مبني على تفسير الجهالة في التعليل بمعنى عدم العلم وعليه يكون العادل كالفاسق في انه يجب التبين في خبره حذراً من الوقوع في خلاف الواقع وحيثئذ اما ان نقول بالمفهوم ونرفع اليد عن عموم التعليل او نقول بعموم التعليل ونرفع اليد عن المفهوم ادعى المحقق النائيني ( قدس سره ) تقديم المفهوم لحكومته على عموم التعليل اذ مقتضى المفهوم جمل خبر العادل محرراً للواقع فيجمله علماً تعبداً فيخرج عن عموم التعليل .

ودعوى ان ذلك فرع ثبوت المفهوم للقضية الشرطية وعموم التعليل باتصاله يمنع عن ظهور القضية في المفهوم بمنوعة فان ذلك ناشئ من مناقاة المفهوم مع عموم التعليل مع انه لا مناقاة بينهما اذ ليس المفهوم موجباً لتخصيص العموم وانما العموم على حاله مع تحقق المفهوم فان المفهوم يخرج عن موضوع العموم ولذا قلنا بان المفهوم حاكم على التعليل وبما ذكرنا من الحكومة يندفع ما يقال بانه بتقديم المفهوم يلزم الدور بتقريب ان ثبوت المفهوم يتوقف على عدم انقضاء عموم للعلة لكونها متصلة فاذا خصصنا العموم بالمفهوم يلزم توقف الشيء على نفسه ولكن لا يخفى ان ثبوت المفهوم غير متوقف على رفع اليد عن عموم التعليل بل العموم باق على حاله مع ثبوت المفهوم والمفهوم يخرج خبر العادل عن موضوع العموم فيكون حاكماً عليه فلذا لا يعقل أن يكون عموم التعليل ما نمان ثبوته ولكن الانصاف ان هذا الاشكال مبني على ارادة عدم العلم من الجهالة واردة ذلك خلاف الظاهر اذ يلزم منه تخصيص الحكم بما دل -

الجهالة بالسفاهة فأيضا كذلك إذ ليس محط التعليل هو الجهالة حتى يختلف في حالتي الفسق والعدالة باختلاف تفسير الجهالة بل محط التعليل هو الندم بعدم اصابة الواقع وذلك جار على كلا التفسيرين لفظ الجهالة هذا كله في الخدشة في الاستدلال بالآية من ناحية التعارض بين المفهوم والمنطوق .

وقد يتخذه فيها من وجوه آخر منها ان الآية لو قلنا بالمفهوم لحصلت المعارضة بين الآيات الناهية عن اتباع غير العلم كقوله تعالى : ( ان الظن لا يغني من الحق . شيئا ولا تقف ما ليس لك به علم ) ولكن لا يخفى انه على حجية البينة والفتوى واهل الخبرة مع ان سياق الآية آية عن التخصيص فلذا الحق ارادة السفاهة من الجهالة فيكون مفاد الآية التحذير عما يكون العمل فيه سفاهة عند العقلاء وقطعا العمل بخبر العادل ليس من السفاهة كما عليه سيرة العقلاء على الاخذ بخبر العادل دون الفاسق .

فان قلت لو لم يصح الاعتماد على خبر الفاسق فكيف اعتمد الصحابة على خبر الوليد الفاسق وارادوا تجهيز الجيش على قتال بني المصطلق عند اخبار الوليد بارتدادهم . قلت ربما يركن اليه غفلة او لاعتقاد عدالته فنزلت الآية للتنبيه على غفلتهم اولسب اعتقادهم عدالته ثم لا يخفى قد يشكك بان التبين في الآية ان اريد خصوص العلم الوجداني فلا يستفاد منه المفهوم لان حجية العلم ذاتية فيكون الوجوب عقليا والامر بالوجوب يكون ارشادا لحكم العقل وان اريد مجرد الوثوق فتقع المناقاة بين المنطوق والمفهوم حيث ان المنطوق يستفاد منه الاخذ بمطلق الوثوق ولو كان من فاسق والمفهوم يعتبر العدالة وان لم يكن موثقا كما اذا عرض الاصحاب عنه ولكن لا يخفى انه لا يلزم التنافي بين المفهوم والمنطوق فان المفهوم يقتضى حجية قول العادل إلا ان اطلاقه يقيد بدليل آخر اذا لم يكن .

تقدير استفادة المفهوم من الآية الشريفة تكون حاكمة على تلك الآيات الناهية عن اتباع غير العلم فان تلك الآيات تدل على ان الظن بذاته ليس بمحجة اي لا مقتضى للحجية ولا ينافي انه ثبت له الحجية لاجل بعض الطوارئ. والحالات فيكون حجة ويخرج عن موضوع الآيات الناهية عن اتباع غير العلم ومنها ان شمول الآية لخبر السيد مثلاً يقتضى عدم حجية اخبار الاحاد لأنه اخبر بعدم حجية خبر الواحد.

ودعوى قصور شمول الآية لخبره ممنوعة كما ان دعوى شموله لخبر السيد يلزم من وجوده عدمه ممنوعة اذ المحذور انما يتأتى لو كان مؤدى كلام السيد حكاية الاجماع على عدم اعتبار خبر الواحد في مرحلة الظاهر وليس هو كذلك بل مؤدى كلامه نفى اعتباره واقعاً فيكون التعبد بكلام السيد ظاهراً على عدم اعتبار الخبر واقعاً وليس هذا من موارد المحذور لتغاير الرتبة بينهما بحسب الظاهر والواقع ودعوى عدم شمول الآية لخبر السيد لكون مفاده عدم حجية الاخبار فلو سلم فهو انما يوجب خروج خبر السيد واما من حيث دلالة على عدم حجية سائر الاخبار فلا محذور فيه فيكون من الحيثية الثانية مندرجا تحت آية النبأ فلا مدفع للاشكال المذكور ولكن لا يخفى انه لما كان خبر السيد من الحيثية الاولى خارجاً من جهة شمول مفاده له فلا بد من خروج خبر السيد بحسب الحيثية الثانية ايضاً ، على انه لم يكن مفاده شاملاً له حتى يلتزم بالتفكيك لعدم شمول المقاد لنفسه وشموله لسائر الاخبار بل يدل على عدم اعتباره بتنقيح الناط لا بالدلالة العقلية

— معرضاً عنه على ان الاستفادة من الآية وجوب تحصيل العلم عند اادة العمل بخبر الفاسق وذلك امر مولوي لا وجوب العمل على طبق العلم ليكون الامر الوارد ارشادياً فلا تغفل .

إذ لم يكن مفاد خبر السيد الذى هو نفى اعتبار الاخبار إلا لكونه خبراً واحداً وهذا المعنى متحقق فى خبر السيد فيوجب الحكم بالحاق خبر السيد بمقتضى مفاده الدال على عدم الاعتبار الا بهم إلا ان يقال بان الآية لم تشمل خبر السيد إذ لو شملته لزم من شمولها تخصيص الاكثر وذلك مستهجن لخروج سائر الاخبار فيما لو شملته ولكن لا يخفى انه لا يلزم من شمول الآية لخبر السيد تخصيص الاكثر بيان ذلك ان خبر السيد بالنسبة الى حكايته اعدم حجية سائر الاخبار نسبة الحكم الى الموضوع فيكون عدم حجية سائر الاخبار هو الموضوع نظير الحكم الواقعي وخبر السيد هو الحكم نظير الحكم الظاهري في كونها متأخرة رتبة عن خبر السيد . وبالمجلة يكون المعنى تعبداً ظاهراً بخبر السيد بعدم حجية سائر الاخبار واقفاً والتعبد الظاهري بعدم الحجية لا ينافي الحجية واقفاً ونظير ذلك ما عرفت من الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي من الاختلاف بحسب المرتبة فلا يلزم من شمول آية النبأ لخبر السيد على عدم حجية سائر اخبار الاحاد محذور لكي يقال في تقريب دفعه بان المفهوم دل على حجية خبر الواحد الى زمان صدور خبر السيد فلما كان خبر السيد شاملاً لتلك الاخبار نسخت تلك الحجة ودعوى ان النسخ في مثل خبر السيد ممتنع اذ مؤداه عدم اعتبار الخبر من حين الصدور ممنوعة اذ لا نسلم ان مؤداه ذلك بل مؤداه عدم الحجية من حين صدور خبر السيد لا فيما سبق على زمان صدوره فيكون تبعيةً في حجية الدلالة . وبالمجلة الاشكال لا يندفع بما ذكر (١) واضف من ذلك ما يقال في دفعه ان المفهوم اذا كان يشمل خبر السيد كان عبارة اخرى عن نفى اعتبارها

(١) وقد اجيب عن ذلك بان مضمون خبر السيد لا يشمل نفسه -

فيكون قد نفى اعتبارها بعبارة ظاهرة الدلالة على اعتبارها ولكن لا يخفى ان هذا الدفع لا يحتاج الى رد لبداية بطلانه والحق في الجواب على وجه يكون حاسماً لمفادة

- لكونه في مرتبة سابقة ويكون خبر السيد من قبيل الحكم فهو متأخر عنه تأخر الحكم عن الموضوع بل يمكن ان يعم نفسه فلا يحكم عليه بالحجية ايضا اذ عدم الحجية والحجية امران متناقضان والنقيضان في مرتبة واحدة فاذا كان عدم الحجية في رتبة سابقة على خبر السيد كانت الحجية كذلك لكونها في مرتبته فلو حكمنا عليه بالحجية لزم تأخرها عنه في الرتبة وقد فرضنا ان عدم الحجية كان سابقا في الرتبة على الخبر وهذا خلف .

والكن لا يخفى ما فيه اما عما لا يعم نفسه فان الاحكام الانشائية الكلية تارة تلاحظ مقام جعلها واخرى تلاحظ مقام فعليتها اما مقام جعلها - فهي على منهج القضايا الحقيقية والقضية الحقيقية تنحل الى قضية شرطية مقدمها ثبوت الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له وتأخر الحكم عن الموضوع انما هو في الاحكام الفعلية دون الانشائية فالحكى بخبر السيد هو عدم الحجية انشاءً فلا يتوقف على وجود الموضوع في الخارج فضلا عن تأخره عنه .

وبالجمل المتأخر عن خبر السيد هو عدم الحجية الفعلية واما للتقدم على خبره فهو عدم الحجية الانشائية واما انه ليس بحجة لأجل كون النقيضين في مرتبة واحدة فقد عرفت في مباحث الضد انه اذا كان بين شيئين تقدم وتأخر رتبي فلا يوجب ان يكون تقتضي في كل واحد منهما مع الآخر تقدم رتبي مثلا النار لها تقدم رتبي مع الحرارة الناشئة منه فلا يوجب ان يكون تقدما رتبياً بين عدم النار المتحد مع وجوده في المرتبة لكونها تقيضين ليس له تقدم رتبي على الحرارة اصلاً لعدم العلية بينهما وعليه ملاك تقدم عدم الحجية على اخبار السيد .

الاشكال هو ان يقال انه لما كانت مرتبة التعبد بخبر السيد هو التعبد الظاهري وموضوعه سائر الاخبار هو مرتبة الواقع ومن المعلوم ان الحكم الظاهري موضوعه الشك بالواقع فالمفهوم لا يكون مشمولا لخبر السيد الا وان يشك في حجية سائر الاخبار فاذا كانت حجية سائر الاخبار معلومة بحكم المفهوم انفي الشك فلا يكون مشمولا لخبر السيد اذ شمولها لخبر السيد فرع الشك بالحجية وقد انتفى بحكم المفهوم وبعبارة اخرى ان الامر يدور بين التخصيص والتخصص ولا اشكال في ترجيح الاخير .

بيان ذلك ان مفهوم آية النبأ ان اردت تطبيقه على سائر الاخبار يكون المعنى نفى احوال الخلاف فلم تكن مشكوكه فلا يتحقق تعبد بخبر السيد لانتفاء موضوعه وهو الشك بحجية سائر الاخبار اذ من المعلوم بحكم المفهوم انتفاء الشك فيكون خبر السيد خارجا موضوعا عن آية النبأ وهو التخصص وان اردت ان تطبقه على خبر السيد فيكون المعنى لا تعبد باحوال الخلاف في خبر السيد فتكون سائر الاخبار مشكوكه الاعتبار فيكون موردا لتعبد بخبر السيد وسائر الاخبار ايضا لها صلاحية لدخولها تحت ادلة اعتبار الاخبار فيفتقر الى خروجها عن حكم العام الى مخصص دال على الخروج والمخصص غير حاصل فاخراجها

— كونه محكما بذلك الخبر وهذا الملاك غير موجود في الحجية ولذا الاولى في الجواب هو معارضة ما اخبر به السيد بمثله على انه لو شمله يلزم من وجوبه عدمه او ان الامر يدور بين دخول خصوص خبر السيد تحت ادلة الحجية وخروج ما عداه وبالعكس ومن الواضح تعيين الثاني اذ الاول يستلزم تخصيص الاكثر وهو مستهجن لاختصاصه بخبر السيد الى غير ذلك من المحاذير المذكورة في المتن فلا تغفل .



تخصيص بلا تخصص وهو واضح البطلان .

ودعوى عدم شمول ادلة الاعتبار لما يلزم من اعتباره عدم الاعتبار كما عن بعض الاعاظم ( قدم سره ) فانها وان كانت في نفسها قوية الا ان ذلك يتوقف على امكان شمول اطلاق المضمون لمثل تلك المراتب المتأخرة وإلا فلا تنتهي النوبة الى مثل ذلك الجواب على انك قد عرفت ان المقام يدور بين التخصيص والتخصص والثاني هو المتعين ان قلت ان لازم شمول المفهوم لخبر السيد يوجب القطع بعدم حجية ماعداه فتخرج سائر الاخبار من باب التخصص لا التخصيص قلت ان مؤديات ماعدى خبر السيد انما هو الوجوب او الحرمة واقما وهذه المؤديات لا يرتفع منها الشك لو شمل المفهوم خبر السيد لكي يخرج ما عدى خبر السيد من باب التخصص بل يخرج من باب التخصيص على ان عدم شمول المفهوم لخبر السيد اولى لا يلزم تخصيص الا كثر بل يكون امر بنافيه طريقة العقلاء ويكون كما لو قال صدق زيد بجميع ما يخبرك به وقد اخبر زيد بالف خبر ثم اخبر بكذب كل ما اخبر فلو اريد من الامر بتصديقه في جميع اخباره بنحو العموم خصوص الخبر الآخر فانه يكون مستقبحا غاية ودعوى التفكيك بالازمنة بان خبر السيد يتم في الازمنة المتأخرة فلا يشمل ما تقدمه من الازمنة ممنوعة اذ خبر الواحد اذا كان حجة في زمان يكون حجة في جميع الازمنة على ان ظهور الكلام في العموم الازماني يقدم على العموم الافرادي الموجب لشمول خبر السيد مع جواز الفصل واقما او ظاهرا .

ثم انه قد استشكل على مفاد الآية بدعوى انصرافها الى الخبر بلا واسطة ولكن لا يخفى انه لا منشأ لدعوى الانصراف ولذا ترى الاصحاب يأخذون

بالإخبار مع الواسطة أو الوسائط من دون تشكيك منهم وقد أجاب الشيخ ( قدس سره ) بما حاصله بأن كل واسطة يخبر بخبراً بلا واسطة فمع تعدد الواسطة كما لو قال الشيخ حدثني المفيد قال حدثني الصدوق قال حدثني الصفار قال سمعت العسكري ( ع ) يقول كذا ؛ يكون أخباراً متعددة كل مخبر يخبر عن الآخر بلا واسطة ولكن لا يخفى أن المراد من الانصراف هو الانصراف إلى الخبر عن الإمام ( ع ) فعليه لا يشمل بقية الأخبار إذ هي تحكى عن الإمام عليه السلام بواسطة الأهم إلا أن يقال بأن المستفاد من ( أن جائكم ) في الآية هو خصوص الخبر المشافهة لا ما وصل إلى الخبر من دون مشافهة ولكن لا يخفى أن ذلك ممنوع إذ المستفاد من قوله تعالى : ( أن جاءكم ) هو الوصول لا خصوص المشافهة لأن المجيء كناية عن الوصول وعليه تشمل جميع الأخبار ولا تختص بالخبر المشافهة الذي هو بلا واسطة ثم إن الوصول قد يحتاج إلى إجازة أو يكفى حصوله بالوجداء ربما يقال باحتياجه إلى الإجازة وعدم اعتبار الوصول بطريق الوجداء لأن الوجداء لا تحقق المخاطبة بين صاحب الكتاب وبين ناقله ولأجل ذلك اشترط بعضهم الإجازة في حجية الأخبار بأحد الطرق وأما بالقراءة أو بالإجازة في النقل .

وهكذا إلى أن يصل إلينا فكأنه بالإجازة تحققت المخاطبة ولكن لا يخفى أنك قد عرفت أن المراد من ( أن جائكم ) هو الوصول بأي نحو حصل سواء كان بالوجداء أو بالإجازة وقد يقرب الاشكال بتقريب آخران معنى التعبد بالخبر ليس إلا الاعتداد بما ينقله فإذا فرض أن هناك واسطة بين الخبر وبين الإمام يكون معنى الاعتداد بخبر الخبر هو الاعتداد بما ينقله وهو ما يحكيه من الواسطة

فيكون البناء على وجود الوسطة ولكن نفس وجود الوسطة لا يكفي الا وان يأتي دليل على ما يحكيه من الامام والمفروض انه لم يكن لنا الا دليل واحد وهو الذي حقق وجود الوسطة فيكون خبر الوسطة خاليا من الدليل فلا يكون له اثر شرعي يتعبد به .

والجواب عن هذا الاشكال (١) اما بناءً على ان مفاد ادلة التزويل هو

(١) ذكرنا في تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق النائيني ( قدس سره )

ان الاشكال يقرب بتقريبات ستة :

الاول عدم شمول الآية للاخبار الطولية لانصرافها الى الاخبار العرضية ولكن لا يخفى ان هذا الاشكال ان رجع الى دعوى كون حجية الظواهر اعماهو مخصوص بالمشافهين لانهم مقصودون بالافهام فلا يشمل من لم يقصد افهامه وقد عرفت دفعه من المباحث السابقة وحاصلها ان الظهورات ليست مخصوصة بمن قصد افهامها بل يعم مضافا الى انه كل خبر بالنسبة الى ما اخبر عنه يعد مشافها فيشمله دليل الحجية وان رجع الى كون دليل الحجية لا يشمل السند بل ينصرف الى الاخبار التي لا سند لها فيرد عليه منع الانصراف مضافا الى ان كل خبر بالنسبة الى من اخبر لا تتحقق الواسطة فتشمله دليل الحجية كما لا يخفى .

الثاني ان المستفاد من دليل الحجية هو ترتب الاثر فلا يمكن فيه اثر لا يشمله دليل الحجية حيث انه يلغى تزويل المؤدى منزلة الواقع فان التزويل بلحاظ الاثر وحيثئذ الواصل اليها مثلا خبر الشيخ بانه اخبره المفيد ليس فيه اثر وخبر زرارة وان كان يترتب عليه الاثر ولكن لم يصل اليها فلا يشمله دليل الحجية لعدم وصوله ولا يشمل خبر الشيخ لعدم ترتب الاثر عليه ولكن -

تنزيل المؤدى منزلة الواقع فنقول ان معنى الحكم بوجود تصديق الخبر فيما لا يخفى ان جعل الطرق ليس المستفاد منها إلا صرف الاحراز ولا تستفاد من ادلة اعتبارها ترتب الاثر مضافاً انا لو سلمنا ذلك فنقول مدخلة الاثر ولو بوسائل عديدة يكفى في شمول صدق له فان خبر الشيخ اعني ما اخبره المفيد وان لم يكن له اثر الا انه بسبب اخباره عن المفيد الذي اخبره الصفار الى ان يصل الى زارة المترتب على خبره الاثر فيثبت بهذه الوسطة يترتب الاثر على خبر الشيخ فافهم .

الثالث اتحاد الحكم مع الموضوع . يان ذلك انك لما عرفت ان المستفاد من دليل حجية الخبر هو رتب الاثر في هذه القضية قد اخذ الموضوع فيها هو الاثر والحكم في هذه القضية هو ( رتب ) فيثبت لا بد من تحقق أثر خارجي حتى يترتب مثلاً العدالة لها اثر خارجي وهو الاقتداء فلو جاء دليل من خارج على ان زيداً المشكوك عدالته عادل ففادانه رتب الاثر المترتب على العدالة الواقعية رتبها على العدالة المشكوك الذي هو الاقتداء واما لو كان نفس الاثر هو الترتب فهو غير معقول لانه يلزم ان يكون رتب الاثر عين الاثر ومن الواضح تأخره عن الاثر وفي المقام من هذا القبيل لان دليل حجية الخبر لو شمل مثل قول الشيخ ففاد شموله رتب الاثر على خبر الشيخ اعني ما اخبره المفيد والمفروض انه ليس له اثر سوى تصديقه فيما اخبر به وهو كون المفيد مخبراً له وهذا واضح الفساد ولكن لا يخفى ان مبنى هذا الاشكال هو ان رتب الاثر حكم شخصي واما لو كان الحكم بنحو العموم الاحتمالي فيثبت ينحل العموم الى احكام متعددة بمقدار تعدد الاخبار فعليه خبر زارة كان خبراً ذا اثر خارجي فيصدق العادل يوجب ترتب ذلك الاثر الخارجي وهذا بنفسه يصير موضوعاً لخبر خبري فخير خبري يصير خبراً ذا أثر فيشمله صدق العادل الى ان تصل السلسلة الى خبر الشيخ فتلك السلسلة -

يحكمه هو التعبد بحكم الشارع الواصل اليه من طريق الواسطة فان خبر الواسطة  
- يكون خبر الشيخ خبراً ذا اثر فيشملة (صدق العادل ) نعم لو كان حكماً  
شخصياً لانتج الاشكال .

الرابع يلزم أن يشمل الحكم موضوعاً متولداً منه . بيان ذلك انه لا اشكال  
ولا ريب ان الحكم متأخر رتبة عن موضوعه (ورتب ) الذي هو الموضوع سابق  
على حكمه فلا يعقل ان يتولد موضوع ذلك الحكم من نفس موضوعه لانه  
يلزم تقدم الشيء على نفسه وتأخر الموضوع عن حكمه وفي المقام يجري هذا  
المحذور البديهي البطلان فان خبر الشيخ لما شمله دليل الحجية اعني (صدق العادل)  
صار خبر الشيخ مما يحكمه من المفيد موضوعاً لصدق العادل فكيف يعقل ان  
يكون صدق العادل موجباً لتحقيق موضوعه ونظير ذلك كل خبري صادق فان  
هذه القضية لا تصدق إلا بعد مجيء صادق وبعد مجيء ( صادق ) انعدت  
القضية فلا يعقل ان تكون مشمولة لنفسها ولكن لا يخفى ان العموم لما كان  
انحلالياً حينئذ يكون عندنا رتب الاثر بمقدار السلسلة غاية الامر هنا بعكس  
الجواب عن تقريره السابق فان الجواب السابق كان مبنى على ان (رتب ) شاملاً  
للسلسلة من قول زرارة وهنا يندفع الاشكال بشمول رتب لخبر الشيخ  
وحاصله ان العموم لما كان انحلالياً فيصير عندنا (صدق) بمقدار يحقق موضوعاً  
له فيشموله لخبر الشيخ يوجب ان يحدث موضوعاً ( لصدق الآخر ) وصدق  
الآخر موجب لحدوث صدق الثالث وهكذا .

وبالجملة ان شمول صدق لخبر الشيخ يوجب ان يحدث موضوعاً وهو  
خبر المقيد لصدق الآخر المستفاد من العموم الانحلالى .

الخامس هو الاشكال السابق ولكن بتقريب الدور حيث ان الحكم لا بدوان  
يكون مترتباً على الموضوع فالحكم على الموضوع متأخر عنه فلو تولد الموضوع منه -

لم يتحقق وجدانا بل يتحقق بالتعبد ومعنى التعبد بحكم الشارع هو وصول الحكم  
إلى توقف الموضوع عليه وهو الدور الواضح الفساد ولكن لا يخفى انه يندفع بما  
ذكرناه سابقا من ان الموضوع المتولد ليس موضوعا لنفس صدق الاول وانما هو  
لصدق آخر وهكذا .

السادس اتحاد الحاكم والمحكوم بيان ذلك هو ان من شأن الحاكم ان  
يكون مقارناً للمحكوم اذ لا معنى لكون الشيء حاكماً على نفسه ومن هنا وقع  
الاشكال في تقديم الاصل السببي على السببي بانه ليس عندنا إلا ( لا تنقض  
اليقين بالشك ) ففي تقديم السببي على السببي يلزم تقديم ( لا تنقض اليقين  
بالشك ) على نفسه وفي المقام صدق العادل لما شمل خبر الشيخ صار حاكماً عليه  
بمعنى انه اوجب توسعة موضوع التصديق بهذا المعنى فحينئذ كيف يعقل ان  
يكون بنفسه موجبا لتوسعة الموضوع لخبر الصغار وهو محذور باطل ولكن  
لا يخفى ان الحكومة تارة يكون عبارة عن الشرح والتفسير كمثل اعنى  
ونحوه كما يوجد في بعض الاخبار واخرى يكون الحاكم موجبا لتضييق دائرة  
المحكوم كمثل لاشك للمأموم مع حفظ الامام وامثال ذلك وهذا النحو من  
الحكومة يرجع الى التخصيص وثالثة يكون الحاكم مخرجاً للموضوع عن دائرة  
المحكوم كمثل لاشك لكثير الشك ومثل اكرم العلماء ويأتي بعده دليل على ان زيادا  
ليس بعالم فهذا الدليل اوجب الخروج عن دائرة الموضوع تعبدًا وبقيد التعبد  
يفرق بين هذا القسم من الحكومة وبين الورود فان الورود اخراج عن دائرة  
الموضوع حقيقة وجدانا وحكومة الاصل السببي على الاصل المسببي يوجب  
اخراج الاصل المسببي عن عموم ( لا تنقض ) موضوعاً ومن هذا القبيل المقام  
بناءً على ان عموم صدق العادل انحلالاً يتعدد بتعدد الموضوع فنقول صدق  
العادل الشامل لخبر الشيخ صار حاكماً عليه فلما كان حاكماً عليه نشأ موضوع -

الينا من الامام ( ع ) واما بناءً على تنزيل الامارة منزلة العلم فايضا لا اشكال  
آخر فترتب عليه صدق المال ثانيا وصار صدق العادل الآخر حاكما عليه  
وهكذا غاية الامر تتفاير هذه الحكومة مع الحكومة السابقة فان الحكومة في  
السابق نحو اخراج الموضوع عن دائرة المحكوم عليه وهنا ادخال الموضوع في دائرة  
المحكوم عليه فان خبر الشيخ قبل شمول ( صدق ) كان مشكوكا الحجية فبمجيء  
صدق جملة كالمخبر الواقعي فبشموله له حقق موضوعا آخر اعنى خبر المفيد من  
الصفار لصدق آخر وهكذا كل صدق يدخل موضوعا تحت ذلك العموم .  
ثم قال ( قدس سره ) انه يمكن تقريب الدور بتقريب آخر هو ان  
المستفاد من جريان الاصول هو ترتيب الآثار فلو توقف الاثر على وجود شيء  
لا معنى لجريان الاصل قبل ذلك الشيء مثلا احراز الطهارة بالاصل يتوقف  
اثرها على تحقق شرائط السابقة مثل استقبال القبلة وامثاله من شرائط الصلاة  
واما مع عدم احرازها لا معنى لجريان اصالة الطهارة والمقام من هذا القبيل حيث  
ان شمول صدق العادل لمخبر الشيخ يتوقف على شموله لمخبر المفيد وشموله لمخبر  
المفيد يتوقف على شموله لمخبر الشيخ لان خبر المفيد لا اثر له إلا بمد شموله لمخبر  
الشيخ وبالعكس يتوقف شمول كل واحد من السلسلة على الآخر وهو الدور  
الواضح البطلان ولكن لا يخفى ان العموم لما كان انحلاليا فتتحقق تلك الافراد  
دفعه واحدة ولا يتوقف أحدهما على الآخر نعم يتوقف ثبوت الصدور  
على شمول العموم لهذه الاخبار ولكن لا يتوقف الشمول لهذه الاخبار على  
ثبوت الصدور وانما ثبوت الصدور يتوقف على ثبوته الواقعي ولو سلمنا انه  
يلزم التوقف ولكن نمنع من كونه مما يتوقف على نفسه إذ الدور في المقام  
دورا معيا والدور المعنى لا محذور فيه اصلا فلم يبق لنا في الآية محذور سوى  
انه لو حمل على المفهوم يلزم خروج المورد فان المورد هو الاخبار عن الارتداد

فيه حيث ان الخبر الذي اخبر عن الواسطة لم يقدنا الا العلم التعبدى ولا اشكال ان العلم التعبدى غير نفس الخبر فانه لم ينشأ من وجوب التصديق بنفس الخبر بل العلم به .

وبالجملة فعلى ما ذكرنا من مبنى التنزيل لا موقع للاشكال لان الخبر في نفسه على واقعه محقق الوجود الا انه لم يكن محرزا الا بالعلم التعبدى الذى قد استفيد من وجوب تصديق الخبر نعم لو نشأ وجوب التصديق نفس الخبر

- والارتداد من الموضوعات التي لا تثبت إلا بالتعدد ولا يكفى فيها خبر واحد فلو عملنا بالمفهوم يلزم منه اخراج المورد .

واجاب عن هذا الاشكال شيخنا الانصاري ( قدس سره ) بما حاصله ان نسبة المورد الى المفهوم نسبة الصغرى الى الكبرى فاذا كان كذلك يلتجئ ان يكون المورد خارج العام فحينئذ كل ما يترأى كونه كذلك لا بد من تقييد العام لشيء . بوجب كون المورد ليس موردا مثلاً لو قال القائل اكرم العلماء وكان في مقام اكرام زيد وعلم من دليل خارج ان زيدا لا يجب اكرامه فلا بد من تقييد العام بقيد بوجب كون زيد ليس من المورد .

اقول لا يخلو الحال اما ان نقول بان كون المفهوم كالمنطوق من المداليل اللفظية ولو بالدلالة الالتزامية وكان بالوضع فيجس ما ذكره الشيخ واما اذا قلنا بان الجملة الشرطية لا دلالة فيها الا على اثبات الجزاء للشرط فحينئذ يستفاد المفهوم من الاطلاق بسبب مقدمات الحكمة فمليه يمكن ان يكون المورد داخلا في المنطوق ولا يدخل تحت المفهوم فان خبر الوليد بارتداد بنى المصطلق بعنوان انه فاسق يجب فيه التبين وهذا يدخل في المنطوق ولا يدخل بالمفهوم فافهم واغتم .



لكان للاشكال محل ومجال ولكنك قد عرفت بطلانه وان الذي ينشأ هو العلم التعبدى وهو غير محقق للخبر لا يقال انه على ما ذكرت بان مفاد وجوب تصديق المخبر هو العلم بتحقيق الواسطة لا نفس التحقق بلزم اللغوية في ادلة التنزيل اذ ادلة التنزيل انما تصح في مورد للمنزل عليه اثر ولا اشكال في عدم ترتب الاثر على العلم بتحقيق الخبر نفسه بل لا بد من وجود دليل آخر يدل على وجوب وجوده المحرز وجوده بوجوب التصديق وبعبارة اوضح ان الاثر مترتب على شيئين مجتمعين وهما العلم بخبر الواسطة والحكم بوجوب تصديق خبر الواسطة وادلة التنزيل على ما قررت انما هي ناظرة الى العلم بخبر الواسطة وهو مفقود الاثر الاول وان يدل دليل آخر على الحكم بوجوب تصديق خبر الواسطة حتى يرتفع محذور اللغوية والمفروض عدم وجود دليل بل ليس عندنا إلا دليل واحد فيعود المحذور لانا نقول دليل وجوب التصديق عام يشمل كل خبر سواء كان قد حصل بالعلم الوجداني او قد حصل بالعلم التعبدى ولما اخبر المخبر بخبر الواسطة حصل بسبب اخباره نفس تحققه في نفس الأمر والواقع تنزيلا فيكون مشمولا لدليل وجوب التصديق نعم لا يكون مشمولا بناء على المسلك الاول في ادلة التنزيل لان الذى يتولد من الحكم لا يعقل ان يكون موضوعا له ولكنه خلاف المختار فان المختار في ادلة التنزيل مفادها العلم التعبدى .

وعما يقرب الاشكال المذكور بتقريب ادق من سابقه وهو ان المستفاد من ادلة التنزيل هو الحكم بوجوب التصديق ولا معنى لوجوبه الا ترتيب الاثر عليه فلا بد من ان يكون هناك اثر حتى يترتب عليه وليس هناك إلا وجوب

التصديق فلا بد من ترتبه فيلزم حينئذ اتحاد الحكم مع الموضوع وهو بديهي البطلان.  
وبعبارة أخرى أنه لا بد من التغاير بين الحكم والموضوع في الخارج  
وفي الذهن مثلاً إذا قلت يجب الصلاة لا بد وأن تكون الصلاة متقدمة رتبة على  
الوجوب في عالم الذهن ومعلولاً للوجوب في عالم الخارج .

وبالجملة لا يتحدد الحكم مع الموضوع في مرتبة بل لا بد من المغايرة بينهما  
بحسب المرتبة إذا عرفت ذلك ففي المقام الاثر المرتب على وجوب التصديق يكون  
موضوعه وجوب التصديق ولا يكون ذلك الاثر هو وجوب التصديق مثلاً في  
فرض الرواية إذا وردت اليينا عن الحسين بن سعيد عن محمد بن مسلم عن زرارة  
عن الامام عليه السلام فخير ابن سعيد ليس له اثر شرعي إلا الحكم بوجوب  
تصديقه في اخباره عن محمد بن مسلم والفرض أن وجوب التصديق حكم فكيف  
يصلح لأن يكون هو الاثر المحكوم بوجوب ترتبيه وما هو الاكون الحكم  
نفس الموضوع ولا اشكال في محالته .

واجاب الاستاذ ( قدس سره ) بما حاصله (١) (ان هذا الاشكال إنما

(١) توضيحه هو ان الاثر الثابت للعدوى الذي صحح دليل التزويل  
نارة يكون باحاط طبيعة الاثر نفسه واخرى بلحاظ الافراد ولا يمتثل ان  
يلاحظ على النحو الثاني اذ الفرد للمحوظ المأخوذ موضوعاً لوجوب التصديق  
لازمه ان يكون غير الحكم بوجوب التصديق والا لزم الاشكال المذكور واما  
لو كان على النحو الاول فلا يتوجه الاشكال إذ طبيعة الاثر غير الحكم بوجوب  
التصديق فإذا حصلت المغايرة لا مانع من كونه موضوعاً بتقريب ان الحكم قد -

لولم تكن القضية طبيعية وإلا او جاز كونها طبيعية فلا مانع من كون الحكم - ثبت لتلك الطبيعة والطبيعة كانت بنحو الطبيعة السارية فتسرى الى نفس وجوب التصديق فيسرى اليه حكمها ايضا سراية حكم الطبيعة الى افرادها التي تسرى هي اليها .

ولكن لا يخفى ان المصحح ليس هو طبيعة الاثر وانما هو مصداقه على ان ملاحظة الطبيعة اما مطلقة أو مهمة اما الاطلاق غير معقول اذ كيف يمكن أن يكون له اطلاق يشمل حكمه ومعه يلزم المحذور المذكور والاهمال يوجب قصور شمول الآلية لما اذا كان اثر مؤداه وجوب التصديق .

وقد اجاب المحقق الخراساني ( قد ه ) بجواب آخر فقال ما لفظه ( مضافا الى القطع بتحقيق ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الاثر ) الخبياته هو ان الآلية انما تدل على وجوب تصديق كل خبر حتى خبر الواسطة بالمعنى ما عدى وجوب التصديق من الآثار فلما علم وجود مناط الحجية في خبر الواسطة فلا يفرق بينه وبين غيره من الآثار في وجوب الترتيب او عدم القول بالفصل بينه وبين غيره من الآثار فلذا نقول بوجوب ترتيبه أيضا كغيره من الآثار ولكن لا يخفى انه بذلك لا يكون جوابا عن الاشكال وانما هو فرار عنه فلذا الاولى في الجواب بانه يمكن ان يكون الانشاء الواحد وبجمل واحد ينحل الى انشاءات متعددة تترتب بعضها على بعض بنحو يكون بعضها موضوعا للآخر وترتيبها ثبوتا لا يقتضى ترتيبها بحسب الانشاء اذ يجوز للاجاءل أن يفشى هذه الوجودات الترتيبية بانشاء واحد وسره ان موضوعية احدهما للآخر ليس بوجوده الانشاء الخارجى لكي يتوقف انشاء خبر الواسطة على انشاء اثر له وحينئذ عتمة انشاؤها بانشاء واحد بل يكون موضوعا بوجوده الفرضي .

وبيان آخر اوضح ان منشأ الاشكال هو اتحاد الحكم للموضوع وذلك -

بوجوب التصديق بسري الى الافراد سراية الطبيعة الى افراده فلا يلزم محذور اتحاد الحكم مع موضوعه (ولكن لا يخفى ان هذا الجواب عن ذلك لا يتم الا

بأن لو كان مفاد الآية حكم شخصي وقد ثبت الى موضوعات عديدة وكان بعض افراد الموضوع مستنداً في وجوده الى الحكم واما اذا كان الانشاء الواحد منعلاً الى أحكام متعددة على نهج القضية الحقيقية فلا مانع من أن يكون احدهما موجوداً لموضوع الآخر كما في المقام فإنه انشاء واحد ينحل الى احكام عديدة بحسب افراد الخبر وان كان المظهر لها امر واحد فوجوب تصديق خبر الشيخ يثبت لنا خبر المفيد ويترتب عليه وهكذا الى ان تنتهي الى الخبر بلا واسطة .

ودعوى شمول صدق خبر الواسطة اتحاد الحاكم مع المحكوم ممنوعة اذ الحكومة تارة تكون بلسان الشرح والتفسير كلفظة (اغنى وائى) فديوجد في بعض الاخبار واخرى تكون ناظرا الى عقد الوضع بنحو التوسعة كقوله عليه السلام ( الفقا عخر استصغره الناس ) او بنحو التضييق كمثل لا شك لكثير الشك او يكون ناظرا الى عقد الحمل كحكومة لا ضرر ولا حرج على الاحكام الواقعية وثالثة الحكومة تكون في تطبيق الموضوع على فرد كحكومة الامارات على الاصول وحكومة الاصل السببي على السببي .

ولا يخفى ان التعدد بين الحاكم والمحكوم معتبر بالنسبة الى الحكومة بالنسبة الى الاولين دون الثالث فإنه لا يعتبر التعدد كما هو كذلك بالنسبة الى اصل السببي والسببي فان دليل حرمة نقض اليقين بالشك وان كان واحداً إلا انه منحل الى احكام عديدة بعدد افراد اليقين فلا مانع من حكومة بعضها على بعض على التفصيل المتقدم عند التعرض لتقرير بحث الاستاذ المحقق النائيني ( قدس سره ) .

ان يكون مبنى الاشكال هو استحالة لحاظ الحكم في الموضوع فيتوجه الجواب عنه بأخذ القضية بنحو الطبيعة حتى يكون انطباقها على الافراد قهرياً بحيث لا يحتاج الى لحاظ لا اجمالاً ولا تفصيلاً .

وبالجملة المحمول الذي اخذ في القضية الطبيعية لم يكن ملحوظاً في عالم الذهن عند تصور الموضوع ولكن لما كان المحمول من مصاديق الموضوع ينطبق عليه بلا حاجة الى اندراجه تحت الموضوع لمجيء المحذور واما لو كان مبنى الاشكال على ان المحمول غير مندرج تحت الموضوع وخارج عن دائرته فلا بد وان يكون الموضوع طبيعة مقيدة بما عدى المحمول ومن الواضح خروج المحمول عن الموضوع خروجاً واقعاً اذ العقل يرى ان المحمول منعاز عن الموضوع وعليه يمنع شموله للحكم ولا ترتفع هذه الشبهة بأخذ القضية طبيعية كما لا يخفى والتحقيق في الجواب على وجه ترتفع عنه غائلة الاوهام يحتاج الى معرفة حال الانشاء والاخبار فاعلم ان الانشاءات والاخبارات تشترك في ايقاع النسبة وتفترق حيث ان الانشاء لقصد الموجدية والاخبار لقصد الحكاية .

ثم ان الانشاء في الاحكام غير الانشاء في المعاملة فان الانشاء في الاحكام له جهة مرآئية بالنسبة الى واقع الارادة بخلاف الانشاء في المعاملة ليس له واقع يحكمها بل لصرف الموجدية كالملكية والزوجية .

وبالجملة الانشاءات في الاحكام لها شبه بالاخبار حيث ان لها جهة حكائية عن واقع الارادة المتعلقة بالاشياء بما انها حاكية عن الخارجيات بحيث ترى خارجية لا انها متعلقة بالامور الخارجية اذ الامور الخارجية ظرف سقوط الارادة لا ظرف تعلقها كما لا يخفى ثم ان حكايتهما عن الارادة لها انحاء فتارة تحكى عن

شخص ارادة قائمة بصرف الوجود واخرى تحكى عن شخص ارادة قائمة بالطبيعة السارية في ضمن الافراد وهو المعبر عنه بالعموم السارى وثالثة تكون حاكية عن ارادات متعددة متعلقة بـ ارادات متعددة يجمعها مفهوم ارادة واحدة ومراد واحد فيكون سنخ ارادة متعلقة بسنخ مراد وبه يفرق عن الثاني حيث ان الثاني شخص ارادة قائمة بالطبيعة السارية والاخير سنخ ارادة قائمة بسنخ مراد وبهذا يظهر ان الاخير كما ينطبق على افراد عرضية ينطبق على افراد طولية اذ ليس المعتبر الاسنخ الارادة وهي متحققة الانطباق بينهما بخلاف الثاني فانه لا ينطبق الا على افراد عرضية لانه بعد فرض كون الارادة شخصية متعلقة بطبيعة سارية فلا يعقل شمول الطبيعة لها لان العقل يحكم بخروج الحكم والاثار والارادة عن دائرة المحكوم والمؤثر والمراد. اذا عرفت ذلك فاعلم ان المقام لما كانت الاختيار بلا واسطة مرجعها الى اخبارات مرتبة بحسب سلسلة السند كان الاثرانما هو بحسب النحو الاخير الذى هو في غاية المعقولية بان يكون ترتب الاثر هو الموضوع في قوله ( يجب ترتب الاثر ) متفرع من افراد ومصاديق طولية كما ان حكمه وهو الايجاب متفرع من ارادات طولية فيكون جامع الوجوب تعلق بجامع رتب الاثر. توضيح ما ذكرنا ان الاخبار تارة تكون في عرض واحد كخبر زرارة

عن الامام عليه السلام في باب الصلاة وخبر محمد بن مسلم عنه في باب الصوم وخبر ابو بصير في باب الزكاة بحيث يكون خبر كل واحد لا ربط له بخبر الاخر فلا اشكال في شمول صدق العادل للجميع ولا يلزم منه اتحاد الحكم مع الموضوع واخرى تكون الاخبار طولية بان يخبر حسين بن سعيد عن محمد بن مسلم عن زرارة عن الامام فنقول صدق العادل شامل لها جميعا ولا يلزم اتحاد الحكم مع

الموضوع بتقريب ان خبر الواسطة له لحاظان لحاظ لما فوقه ولحاظ لما دونه فيكون بحسب ما فوقه حكما وبحسب ما دونه موضوعا نظير الاجناس المتوسطة فانها اجناس لما تحتها وانواع لما فوقها وفوق الكل الذي هو قول الامام متمحض الموضوعية والتأخر عن الكل متمحض للحكمة ففي مثالنا المتقدم قول الامام (ع) موضوعا فقط لما دونه الذي هو وجوب التعبد بخبر زرارة ووجوب التعبد بخبر زرارة حكم بلحاظ قول الامام (ع) وموضوع بلحاظ وجوب التعبد بخبر محمد بن مسلم وكذا خبر ابن مسلم لخبر حسين بن سعيد وخبر ابن سعيد متمحض للحكمة ونظير قول الامام كالجنس العالي ونظير حسين بن سعيد كالتوابع السافل فاعتبار الموضوعية جامع انتزاعي وهو الاثر منتزع من حيث الاضافة الى ما دونه واعتبار الحكمية منتزع من حيث الاضافة الى ما فوقه ويكون هناك جامعان انتزاعيان من حيثيتين فلما لم يصح تعلق احدهما بالآخر يكون احدهما موضوعا والاخر حكما .

ودعوى البعض بالالتزام بان المجمول في باب الطرق هي الطريقية والوسطية في الاثبات بان يكون في جميع السلسلة المجمول هي الطريقية فيكون كل لاحق طريق الى سابقه الى ان ينتهي الى قول الامام فيه ما لا يخفى فان كان الغرض من الوسطية والطريقية ترتيب اثر المؤدى فنقول ليس للمؤدى اثر غير تميم الكشف فبقي الاشكال بحاله وان كان الغرض منه اثر آخر السلسلة فلا حاجة الى شمول الدليل للوسائط بل يكفي تميم الكشف لاول السلسلة في ترتب آثار آخر السلسلة مع انه اول الكلام ولا يمكن الالتزام .

وبالجملة فلا يندفع الاشكال بما ذكر بل بما ذكرناه سابقا من قضية انشاء واحد

ينحل الى انشاءات عديدة حسب تعدد حصص الطبيعي وبعد شمول الدليل لمن يحكى قول الامام عليه السلام بطريقة الوسائط ذا اثر شرعي فيشمها دليل صدق العادل فتكون الاخبار بين ما هو اثر وموضوع محض كالخبر الحاكى من الامام وبين ما هو حكم محض كالخبر الذي تنتهى اليه السلسلة كخبر الشيخ وما فيه الجهتان ذا اثر وموضوع اللاحق وحكم للسابق ففي مثل رتب الاثر يكون عبارة عن مفهوم وجوب بما هو حاك عن وجوبات عديدة وارادات طولية وموضوع هذا الوجوب هو الاثر محضا او اعتبارا فترتب ذلك الحكم على هذا الموضوع بمقدار ما يكون متضمنا من ارادات طولية يكون متعلقة بمرادات طولية فيكون عنوان رتب الاثر عنوانا انتزاعيا من تلك الاخبار ولو كانت بعضها يوجب تحقق الآخر كما لا يخفى فافهم واغتم فانه لا يخلو عن دقة .

ثم انه استشكل على الاستدلال بآية النبأ وهو انه يلزم من الاستدلال به عدم وجوب الفحص عن المعارض وان الفحص عن المعارض نوع من التبين المنفى بالمفهوم والتالى باطل فالقدم مثله ولكن لا يخفى ان التبين تارة يكون عن الخبر بلحاظ الصدق والكذب واخرى يكون بلحاظ وجود المعارض وعدمه والمنفى بمقتضى المفهوم هو الاول دون الثاني خصوصا بعد اعتبار التبين طريقيا حيث يكون مفاده ان خبر الفاسق ليس بطريق وخبر العادل طريق والفحص لابناني الطريقة واما اذا كان وجوب التبين شرطيا فلا يرد الاشكال ايضا اذا كان شرطيا للعمل نفسه اذ لم يكن الفحص منافيا للتبين لاعتبار العادل نعم لو كان شرطيا للوجوب لا للعمل توجه الاشكال اذ عليه يكون الفحص منافيا لاعتبار خبر العادل كما لا يخفى .



ومما استدل به على حجية خبر الواحد آية النفر قال الله تعالى ( فلو لا  
 نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم  
 يحذرون ) وقربوا دلالة الآية على المدعى بوجوه ثلاثة : احدها ان لفظة لعل بعد  
 انسلاخها عن الترجي الحقيقي اذ لا يعقل ذلك في حقه سبحانه وتعالى استعملت في  
 الطلب واذا صار مطلوباً صار واجباً لعدم القول بالفصل . ثانياً ان الانذار لما  
 كان واجباً لكونه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة لولا وجب التحذير والا لفا  
 وجوبه . ثالثاً ان التحذير جعل غاية للانذار والانذار واجب وغاية الواجب  
 واجبة ولكن لا يخفى ان مبنى هذه الوجوه على استعمال كلمة ( لعل ) في الطلب  
 ولم يثبت بل هو ممتنع لامتناع تعلق الطلب بالخطر لكونه امراً غير اختياري نعم  
 يتم المطلوب اذا اخذت كلمة ( لعل ) كناية عن العمل المتسبب عن الخطر ولكنه  
 خروج من ظاهر لفظ ( لعل ) فالاولى في تقريب الاستدلال هو أن يقال ان ( لعل )  
 هنا استعملت بمعنى الاحتمال كما في قوله تعالى ( لعل الله يحدث بعد ذلك امراً ) وقول  
 الشاعر ( لآمن الفقير علك ان تركع يوماً والدهرقد رفعه ) ولما كان الاحتمال بالنسبة  
 اليه تعالى ممتنعاً فلا بد من صرفه للعباد فيكون المراد من الآية ان النفر الملقى  
 بالانذار محتمل الحذرية مظلة للضرر والمراد من الضرر ليس هو الدنيوي اذ  
 ليس ذلك مترتباً على خصوص الانذار بل يحصل ولو من غيره . يجعل التلازم  
 بين الانذار ومحتمل الحذرية دالاً على ان المراد من ضرره هو الاخرية لا  
 الدنيوية . ومن الواضح انه لا يكون احتمال العقوبة الا بان يكون الانذار مقبولا  
 اذ لا اصل يرفع احتمال العقوبة وليس العقاب عقاباً بلا بيان لوجود البيان  
 المذكور ولكن لا يخفى ان هذا التقريب لا يتم الا باطلاق الملازمة بين احتمال

العقوبة وعقّق الانذار ولكنه ممنوع بل لو سلم كون الآية دالة على ان المراد من الضرر هو الأخرى ولكن يחדش في الاطلاق وتقريب الاطلاق هو ان يقال لو حمل الحذر على المصرة الدنيوية كان لا بد من التقييد اذ المصرة الدنيوية تارة تترتب على الانذار كما لو لم يكن التنذر بالفتح يلتفت اليها ولو لم يعلم الا بعد تحقق الانذار واخرى لا تترتب على الانذار كما لو كان حصول الحذر مترتباً قبل الانذار فلو حمل على المصرة الدنيوية فلا بد من تقييده بالصورة الاولى فيتركب التقييد بخلاف ما لو حمل على المصرة الأخرى فانها بجميع اقسامها مترتبة على الانذار مخصصاً للاطلاق فعليه لا بد من حمله على المصرة الأخرى ولكن لا يخفى ما فيه فان هذا الاطلاق ليس بحجة اذ يكون من باب ما يعلم بخروجه عن حيز حكم الاطلاق ويشك في خروجه عنه وبلا اشكال ان مثل هذا الاطلاق لا يكشف المراد وبالجملة الذي ينبغي ان يشكل على الآية هو الذي ذكرناه ومع الانخفاض عنه فهي في غاية الدلالة ولا يחדش فيها بنحو من الوجوه التي ذكروها للخذشة فهي محل نظر بل منع منها انا نمنع كون الآية مسوقة للاطلاق فلا اقل من الشك لعدم احراز اطلاق يقتضي وجوبه على الاطلاق ضرورة ان الآية مسوقة لبيان وجوب النفر لا لبيان غاية التحذير ولعل وجوبه كان مشروطاً بما افاد العلم ولكن لا يخفى ان هذا الاشكال مناف لما بيننا عليه الاستدلال من ان المراد بالحذر العمل المتسبب من الحذر لا نفسه اذ لا معنى اطلبه اذا كان المراد به ذلك بجعله غاية للانذار الواجب الشرعي يستلزم كون العمل المتسبب من الحذر ايضاً واجباً شرعياً لان غاية الواجب الشرعي ايضاً شرعي ولا يكون الحذر بذلك المعنى واجباً شرعياً الا وان يكون خالياً من العلم اذ مع الاقتران بالعلم يكون وجوب

الحذر عقلياً وهو مناف لجعله غاية للواجب الشرعي ومنها انه لا اشكال في ان المراد من التفقه انما هو في الامور الواقعية كما انه لم يكن المراد من الانذار الانذار في الامور الواقعية ويعتضى جعل الحذر غاية لها لا بد ان يراد من الحذر هو العمل المتسبب من الحذر ولكنك قد عرفت انه خروج عن ظاهر اللفظ وعرفت انه يمكن ان يكون مبنى الاستدلال على جعل الحذر على معناه وجمل ( لعل ) بمعنى الاحتمال ولا يتنافى كون التفقه عن الامر الواقعي والانذار أيضاً عن الامر الواقعي لان من تفقه عن الامر الواقعي وانذر بالامر الواقعي كان في معرض الخوف عن الامر الواقعي وان لم يكن الواقع معلوما لدى المنذرين بالفتن مثلاً من يحتمل وجود (اسد) في الطريق يحصل له خوف في سلوك ذلك الطريق كما يحصل ذلك مع العلم ومنها ان اخذ الحذر والخوف في مفهوم الانذار يشعر بالعلية بأنه انما يجب الانذار اذا حصل خوف بالانذار فاذا لم يحصل الخوف لم يجب الانذار وهذا لا دخل له بما هو المهم في المقام من الاستدلال على حجية الاخبار مطلقاً أي سواء حصل من الاخبار خوف ام لا ، بل هذه الآية تكون اليق بالاستدلال بها على وجوب التقليد على العوام اذ الذي يحصل الخوف من اخباره هو المرشد لا الراوي وقد اجاب الاستاذ (فده) في الكفاية بأن الرواة في المصدر الأول كانوا ككتلة الفتوى الى العوام في زماننا واذا كان كذلك فلا اشكال في حصول الخوف من اخبارهم ويتم المطلوب في غيرهم بعدم القول بالفصل ولكن لا يخفى ما في هذا الجواب من الضعف (١) والتحقيق في الجواب ان اخذ قيد التخويف في مفهوم

(١) لا يخفى ان الاستدلال ( بآية النفر ) يتوقف على اخراجها عن كونها

واردة في خصوص الجهاد لاسرير الأول امر تعالى فيها بقوله ( ليتفقهوا في الدين ) -

الانذار لا يشعر بالعلية اذ لعل الاثبات به لاجل الغلبة او لنكتة اخرى فيقع الشك في المراد في الدلالة على حجية الفتوى ولكن الظاهر ، من كون التفقة

- والدين يعم الجهاد . الثاني ان الأئمة عليهم السلام جعلوا موردها التفقه في الاصول والفحص عن وجود الامام كما ورد في روايات كثيرة ذكرها الشيخ الانصاري ( قده ) واما تقريب الاستدلال فيتوقف على أمور خمسة .

الاول ان عموم لينذروا عموم انحلاي وليس المراد منها عموماً مجموعياً بمعنى ان الهيئة الاجتماعية بمجمعهم لينذروا ويتفقهوا ولا ينافي ذلك كون قوم وطائفة اسم جمع فأن اسم الجمع من قبيل المادة المشتركة يصلح لها مضاف الى ان محل الاستدلال انما هو لينذروا وليتفقهوا لا قوم وطائفة .

الثاني ان الظاهر من الانذار هو التخويف الذي يذكره الوعاظ من اوصاف الجنة والصرات والميزان ونحو ذلك ولكن تعقب الانذار بالتفقه يوجب صرفه عن ذلك الظهور فيراد منه ذكر شيء يوجب الانذار اعني التخويف فيدل على الانذار بالدلالة الالتزامية بخلاف ما لو اردنا منه المعنى الاول فانه يدل على التخويف بالمطابقة لا بالالتزام .

الثالث ان كلمة لعل تارة تستعمل في الابتداء كقوله تعالى : ( لعلك باخع نفسك ) واخرى تستعمل في العلة الغائية كمثل ( لعله يتذكر أو يخشى ) وثالثة تستعمل في غيرها والمقام من قبيل الثاني وليس في استعمال ( لعل ) في المقام انسلخ عن معناها بل نقول ان الالفاظ المشتركة بين الممكن والواجب ليس في استعمالها نحو ان بل على نحو واحد مثلاً لعل مستعملة في الغاية ولا يفرق في استعمالها نسبتها الى الواجب والممكن غاية الامر انه بالنسبة الى الممكن تختلط تلك الغاية بالمبادئ التصورية وفي الواجب تمرى من تلك المبادئ بل -

مقدمة للانذار كون الذي له الدخلة هو حكايته عما في الواقع كما هو شأن الاخبار لا حكايته عما في الرأي كما هو شأن الفتوى اذ لو كان الذي له الدخلة هو حكايته عما في الرأي لكان المناسب في الآية جمل الانذار مقدمة لتفقه لان المراد

- تكون من قبيل خذ الغايات واترك المبادئ واذا كان ما بعد (لعل) غاية لما قبلها فيثبت يعطى حكم المنهي للغاية من وجوب او ندب وبلا اشكال ان الانذار واجب فيجب الحذر الرابع ان الحذر عبارة عن التخويف وليس المراد فيه هو التأثير القلبي والتخويف عبارة عن ترتب الاثر الخارجي بل الظاهر ان كلما تستعمل كلمة التحذير فليس المراد منه تأثير قلبي وانما المراد هو ترتب الاثر الخارجي كقولك احذر من (الاسد) الخاف من ان المراد من التفقه هو تعلم المسائل الفقهية وهذا كما يحصل لاهل الفتوى كذلك حاصل للرواة ايضاً من دون فرق بينهما غاية الامر بالنسبة الى اهل الفتوى يحتاج التعلم الى احوال فكر ونظر بخلاف الرواة فان فعل الرواية لا يحتاج الى احوال فكر ورأى ويشهد لذلك ان الامام عليه السلام قد استعمل التفقه في تعلم المسائل كقوله (ع) لبعض اصحابه افقه منك فلان بمعنى اكثر منك جامعية للمسائل اذا عرفت هذه المقدمات تعرف وجه التمسك بالآية الشريفة على حجية خبر الواحد وبيانه واضح بعد الالتفات الى المقدمات وبما ذكرنا من معرفة وجه التمسك بهذه الآية على حجية خبر الواحد يتضح دفع الاشكالات الواردة في المقام منها ان هذه الآية دالة على اعتبار وعظ الوعاظ فهي اجنبية عما نحن فيه ولكن لا يخفى ما فيه فان الانذار لما تعقب التفقه خرج عن وعظ الوعاظ ومنها انها في مقام الفتوى ولا تشمل الرواية ولكن لا يخفى انه بشمولها لافقتوى بذلك الناطق تشمل الرواية من غير فرق بينهما لما عرفت من تحقق الجامع بينهما .

ومنها ان الآية ليست واردة مورد البيان وانما هي واردة في مقام ..

من الانذار الاخبار والاخبار يكون مقدمة للرأي لا العكس . فالعكس يدل على  
 - الاهمال والاجال فينبذ يؤخذ بالقدر المتيقن وهو الخبر المفيد للعلم فلا يشمل  
 الخبر غير المفيد للعلم على ان الاستفادة من الخبر هو الذي لا يفيد العلم واما الاستفادة  
 العلم فليست من الخبر وانما هي من القرائن الخارجية مضافا الى انه لو تم هذا  
 الاشكال لامكن الاشكال به على سائر المطلقات لامكان ردها بانها واردة في مقام  
 الاهمال والاجال ومنها ان الانذار والحذر على الامور الواقعية وخبر الواحد  
 لا يعلم بكونه موصلا الى الواقعيات فيكون التمسك بالآية على حجية خبر  
 الواحد من قبيل التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية ويكون الحال فيه كمثل  
 التمسك بمعوم اكرم العلماء على وجوب اكرام من شك في انه عالم ام ليس بعالم  
 ولكن لا يخفى انه لو فتح هذا الباب لزم الاشكال في التمسك بمعوم الكتاب  
 والسنة كمثل احل الله البيع وتجارة عن تراض على البيع الصحيح والفاسد ومثل  
 أوفوا بالعقود على من شك في كون العقد لازما ام لا وحاصل دفع هذا  
 الاشكال المشترك بين المقام وبين العمومات هو ان صحة البيع ولزوم العقد  
 يستفاد من عقد الحمل فكيف يعقل ان يكون مأخوذاً في الموضوع وفي المقام من  
 هذا القبيل حيث انا استفدنا من آية النفر كون مؤدى الخبر منزل منزلة الواقع فلا  
 يعقل ان يكون مأخوذاً في الموضوع ومنها ان الآية في مقام بيان النفر والاذار  
 لا ترتب الحذر عليه فليس لها اطلاق من حيث وجوب الحذر وعليه فالتيقن  
 من مورد وجوب الحذر فيما لو حصل الاطمئنان من الخارج أو من الخبر اذا  
 احتف بالقرائن القطعية ولكن لا يخفى ما فيه فإب كون الحذر عند الانذار اذا  
 حصل الاطمئنان من الخارج يوجب القاء جهة الانذار مع ان تحققه في الآية  
 يوجب ان تكون له خصوصية مع ان تخصيص الحذر بما اذا حصل الاطمئنان  
 يوجب ان يكون مختصا بفرد نادر وذلك مستهجن فلا تغفل .

اعتبار الخبر دون الفتوى فتكون دالة على اعتبار الخبر قافهم وتأمل . ( ومنها آية الكتمان ) ومما استدل به على حجية خبر الواحد آية الكتمان قال الله تعالى ( ان الذين يكتمون ما انزل لنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله وبلغنهم اللاعنون ) وبيان الاستدلال بها ان حرمة الكتمان تستلزم عقلا وجوب القبول اذ لولا هذا الاستلزام لفا حرمة الكتمان (١) ولكن

(١) ويمكن تقريب الاستدلال بناء على ثبوت الملازمة بين حرمة الكتمان وجوب العمل بالخبر والا لفا حرمة الكتمان ولاجل ذلك افتي الاصحاب بقبول دعوى المرأة في كونها حاملا تمسكا بقوله تعالى (ولا يكتمن ما خلق الله في ارحامهن) لما هو معلوم ان الملازمة العرفية تدل على حجية قوله في ذلك ولكن لا يخفى ان المقام لا يقاس على حجية قول المرأة اذ مورد الايتين مختلف حيث ان احراز ما في الارحام ينحصر باخبارهن ولولاه لكان امراً تخفياً بخلاف المقام فان تحريم الكتمان انما هو شأن علماء اليهود الذين اخفوا على الناس ما كان موجوداً في التوراة من صفات النبي ﷺ بعثته واحواله فليس الغرض من تحريم الكتمان الا وضوح الحق لعامة الناس باخبارهم لا التعمد بقولهم كما هو المطلوب لما يظهر من ان ورود الآية في حرمة ستر ما هو ظاهر في طبعه كما يظهر من ذيلها ( من بعد ما بيناه للناس ) فعليه لاربط لها بوجوب العمل بالخبر الذي هو اظهار ما خفي في نفسه على ان موضوع حرمة الكتمان في الآية عام استغراقي فيحرم الكتمان على كل واحد منهم وقد يحصل من اخبار جميعهم القطع فيكون كالخبر المتواتر وعليه يحتمل ان يكون الملاك في حرمة الكتمان هو ذلك وحينئذ لا ملازمة بين حرمة الكتمان وجوب القبول . لا يقال ان مقتضى اطلاق الآية انه مع تيقن الخبر -

لا ينبغي ان كان الفرض من حرمة الكتان اظهار الحق ووضوحه منعنا الملازمة بين حرمة الكتان وجوب القبول وان كان الفرض منه وجوب القبول شرعا فتصح الملازمة وحينئذ فنقول ان الوجوب الشرعي في القبول انما يكون في خبر الواحد حيث لا يكون خبر الواحد محفوفا بقرائن علمية وإلا لو كان محفوفا بقرائن علمية لكان وجوب القبول عقليا وكما ذكرنا فساد دعوى انه مع الالتزام بالملازمة لا معنى لمنع الاطلاق كما ان الاشكال بان وجوب الاظهار انما يكون حيث ينبغي عن الواقع وذلك لا يكون إلا حيث يكون معلوما بالجزم واليقين وبيان ظهور الفساد هو ان هذا الاشكال انما يتجه اذا كان المدعى هو الملازمة بين وجوب ظهور الحق وبين وجوب العمل واما على ما بيناه من الملازمة بين وجوب الظهور وبين وجوب القبول فلا موقع له لان القبول نوع حركة من التحبر الى الذي قاله التحبر وهذا يجتمع مع الشك في صدقه وكذبه على انه من المحتمل قويا ان وجوب الاظهار عليهم لرجاء وضوح الحق من جهة اخبارهم بحصول العلم لهم لاجل تعدد المظهرين كما يظهر انها في مقام اصول الدين التي لا يكتفى فيها بغير العلم . اللهم الا ان يقال ان للآية اطلاقا يقتضي وجوب الاظهار عليهم ولو مع عدم افادة العلم بالواقع وعليه يمكن التمسك بها على وجوب القبول لما عرفت من الملازمة الا ان الشأن في اثبات ذلك .

— بان اخباره لا يفيد القطع للسامعين ولا ينضم خبره الى خبر آخر فيدلى على وجوب القبول بالملازمة لانا نقول ان ما ذكرناه هو حكمة لا علة فلا يلزم سرايته في جميع الموارد فيكون كتشريع العدة لعدم اختلاط المياه فلا تغفل .



آية السؤال : وما استدل به على حجية خبر الواحد قوله تعالى ( فاسألوا  
 اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ) وتقريب الاستدلال بهذه الآية بما هو في آية  
 الكتمان من ان ايجاب السؤال ليس الا لوجوب القبول عقلا ولكن لا يخفى ان  
 السؤال ليس الا لتحصيل العلم لا لتعبد بالجواب حتى يفيد المطلوب ودعوى ان  
 مقتضى اطلاق الآية شمولها لخبر الواحد غير المقيد للعلم دليل على كون الجواب  
 لتعبد ممنوعة اذ سياق السؤال يقتضي عدم اطلاقها على خبر غير المقيد للعلم على ان  
 المراد من اهل الذكر علماء اهل الكتاب الذين لهم خبرة بذوة نبينا (ص) ويمكن  
 تقريب الاستدلال بهذه الآية بغير ما ذكرناه وهو دليل الملازمة بين وجوب  
 السؤال ووجوب القبول شرعاً ولا بد من كون الجواب لتعبد اذ مع وجود العلم  
 لا ملازمة شرعية بل وجوب القبول عقلي ولكن لا يخفى منع دلالة الآية على الملازمة  
 بل ليس المقصود منها العمل بما يقوله المسؤول من غير نظر الى جهة التعبد  
 فيكون القدر المتيقن صورة استفادة العلم مضافا الى ما ذكرناه من عدم ظهور الآية  
 في كون الجواب لتعبد وعلى تقدير تسليم ظهورها فهل هي منطبقة على الرواية أو  
 منطبقة على الفتوى وجهان الظاهر انها منطبقة على الرواية (١) لان الظاهر من

(١) خلافاً للشيخ الانصاري ( قدّه ) حيث قال ان الظاهر من اهل الذكر هم  
 العلماء وحجية قولهم لا يستلزم منه حجية خبر الراوي وأجاب المحقق الخراساني بان  
 أغلب الرواة في الصدر الاول كانوا فقهاء واذا ثبت قولهم ثبت في غيرهم بعدم القول  
 بالفصل ولكن لا يخفى ان الظاهر من الآية ان للذكر به مدخل في القبول فعليه  
 لا تشمل الرواية على ان تعليق الامر بالسؤال على عدم العلم ان الغاية منه هو  
 تحصيل العلم بالسؤال ولا اقل من تحصيل الوثوق والاطمئنان وليس الفرض هو  
 التعبد بالجواب كما هو مبنى الاستدلال على انه وردت عدة روايات بان المراد -

جواب السؤال إنما هو نظره الى الواقع فيكون اعتباره من جهة حكايته عن الواقع لا من جهة حكايته عن الاستفادة والاستبطاء حتى ينطبق على الفتوى لا يقال ان اضافة الادل الى الذكر يشعر بان الذكرية لها مدخل في جواب السؤال وحينئذ لا ينطبق إلا على اهل الفتوى لانا نقول لا نمنع استفادة خصوص الذكرية ولكن في الفتوى الحكاية عن الواقع مقدمة الذكر أي الفهم ولا نستفيد من الآية ذلك بل نستفيد كون الفهم والذكر مقدمة للاخبار والحكاية عن الواقع فعليه تكون الآية مختصة بالاستدلال بها على الرواية ولا يكون لها نظر في الفتوى فافهم وتأمل.

( آية الاذن ) ومما استدل به على حجية خبر الواحد قوله تعالى ( ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وتقريب الاستدلال هو انه سبحانه وتعالى مدح نبيه (ص) بانه هو اذن وانه يصدق للمؤمنين واذا كان التصديق حسناً يكون واجباً وبه يتم المطلوب (١) ولكن

- من اهل الذكر هم الائمة سلام الله عليهم وربما يقال بان نزولها في علماء اليهود يتناقى تفسيرها بذلك ولكن لا يخفى ان اهل الذكر عنوان عام يختلف بحسب الموارد مما كان في مقام اثبات النبوة وما وصف به نبيه في الكتب السماوية منهم علماء اليهود والنصارى ولم يمكن ان يراد باهل الذكر الائمة لان اثبات كونهم من اهل الذكر نوع ثبوت النبوة وان كان في مقام براهين اثبات النبوة فاهل الذكر هم الائمة (ع) وان كان في زمان الغيبة منهم العلماء والفقهاء وبالجملة اهل الذكر معنى واحد ولكن يختلف حسب الموارد والازمنة وكيف كانت فلا يستدل بهذه الآية وما قبلها على حجية خبر الواحد فلا تغفل .

(١) لا يخفى ان مبنى الاستدلال بهذه الآية على حجية خبر الواحد بان يراد من التصديق التعبد بثبوت المخبر به مع انه محل للنسب اذ لا معنى للتعبد -

لا يخفى فصور هذه الآية عن الاستدلال بها لما نحن فيه من حيث انها متعرضه لمكارم اخلاقه وحسن معاملته ومعاشرته مع المؤمنين من حيث عدم مجابتهم بالتكذيب فتكون اجنبية عما نحن فيه ولا ربط لها بالمقام ولولا هذه الجهة من التقريب المذكور لاشكل التمسك بهذه الآية حيث انها نعم الفاسق بقرينة قوله لكم الراجعة الى الذين يؤذون النبي ولا يمكن تخصيصها بمفهوم آية النبأ وبما ذكرنا يظهر لك الفرق بين هذه الآية وسائر الآيات عن آية النبأ ان لسان سائر الآيات غير آية النبأ ولم يتم التقريب فيها فلسانها غير آية عن تخصيصها بآية النبأ بخلاف هذه الآية فانها نص في العموم فهي غير قابلة للتخصيص فيشكل الجمع ولكنك قد عرفت انها واردة لبيان اخلاق النبي (ص) وحسن معاشرته فتكون اجنبية عن الاستدلال بها على حجية خبر الواحد هذا تمام الكلام في الاستدلال بالآيات

— بخبر الفاسق الذي هو مورد الآية وانما المراد من التصديق هو اظهار القبول وعدم المبادرة الى تكذيب الخبر فيكون تصديقه له سوريا لاحتقيقاً كما ورد عنه (ع) (كذب سمعتك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامه انه قال قولاً وقال لم اقله فصدقهم وكذبهم) (ويشهد لما ذكرنا من ان المراد من التصديق هو اظهار القبول موود نزول الآية فانها نزلت في عبد الله بن نوفل حيث كان يسمع كلام النبي (ص) وينقله الى المنافقين فأوقف الله نبيه على تلك النسيمة فأحضره النبي (ص) فسأله عن ذلك فحلف له انه لم يكن شيء مما سمع عليه فقبل (ص) منه فأخذ هذا الرجل يطعن عليه ويقول يقبل كل ما يسمع فأخبره الله اني اتم عليه فقبل واخبرته اني لم افعل فقبل فرده الله بقوله لنبيه (ص) (قل اذن خير لكم) ومن اللوم ان تصديقه (ص) للمنافق لم يكن إلا اظهاراً للقبول وعدم مبادرته لتكذيبه. وبذلك قال الشيخ الانصاري (قدمه) مستشهداً عليه باختلاف —

الاستدلال على حجية خبر الواحد بالسنة (١) ومما استدلل به على حجية خبر الواحد بالآخبار وهي متواترة وإلا فلا تصلح للاستدلال بها على حجية خبر الواحد لانه - السباق في الجملة الأولى عدا كلمة يؤمن بالباء وفي الثانية عدا باللام وذلك دليل على اختلاف ما يراد من كلمة ( يؤمن ) ولكن لا يخفى ان الاختلاف انما نشأ من كون التصديق ان كان متعلقاً بوجود الشيء فيتعدى بالباء كما في قوله آمن الرسول بما انزل اليه من ربه وان كان متعلقاً بالقول فيتعدى باللام كما في قوله تعالى ( وما انت بمؤمن لنا ) ويظهر من ذلك ان التعدية تعدية ( يؤمن ) باللام يقيد تصديق قولهم ودعوى انه يناسب تعدية الجملة الاولى باللام حيث ان الغرض تصديق قول الله ممنوعة فان لفظة الجملة عبارة عن الذات الجامعة لجميع صفات الكمال فالتصديق بوجوده يلزم التصديق بقوله فتكون ملازمة بين التصديق بوجوده والتصديق بقوله ولهذا النكتة عبر بالباء ولو كان التعبير باللام لما فهمت هذه الملازمة وكيف كان ، فالآية الشريفة لا دلالة لها على حجية خبر الواحد فافهم وتأمل .

(١) والشيخ الأنصاري ( قدس ) جعلها أربعة طوائف الاولى الآخبار العلاجية فان الذي يظهر منها ان وجوب العمل في نفسه كانت مفروفا عنه عند الأئمة عليهم السلام واصحابهم وافهم اتفقوا على العمل به ولم يكن مانع عن العمل به الا التعارض بين الآخبار لذا ارجعهم الى المرجحات او التخيير ودعوى ان عمل الاصحاب انما هو بمقطوعي الصدور ولا يعملون بمشكوك الصدور ممنوعة اذ الآخبار العلاجية على كثرتها لم تكن في الخبرين المقطوع صدورهما لبدء وقوع المعارضة بين مقطوعي الصدور على ان ظاهر سؤال الراوي بآي عنكم الخبران المتعارضان عن مشكوك الصدور ، الثانية الآخبار الامر بالرجوع الى مثل زراره كقوله (ع) عليك بهذا المجلس واثار الى زرارة وقوله (ع) ما يمنعك من التقني -

يلزم اثبات الشيء بنفسه بل الذي يدل عليه هي وجود الاخبار المستفيضة المتواترة ولو اجمالاً باز، نعلم اجمالاً بصدور طائفة منها عن الامام عليه السلام ولا يؤخذ إلا بما هو المتيقن من بين تلك الاخبار وهو خبر الثقة لكونه متيقناً من بين تلك الطوائف وان حصل الشك في كون خبر الثقة هو المتيقن فليؤخذ بخبر العدل المزكى بشاهدين فانه المتيقن من بين تلك الاخبار ولا يكون حينئذ كل خبر ثقة حجة إلا ان يقوم خبر عدل مزكى بمديلين على حجية مطلق الثقة فيكون كل خبر الثقة حجة هذا بناء على تواترها اجمالاً واما بناء على انها متواترة معنى فيمكن دعوى تواتر الاخبار على حجية خبر الموثوق صدوراً او مضموناً والانصاف ان التشكيك في اعتبار قول مطلق الثقة المتواترة بالتواتر المعنوي او المتيقن لو قلنا بالتواتر الاجمالي لا يعابه بل ممنوع اشد المنع لمن راجع الاخبار حيث نجد ان خبر الثقة هو المتيقن بين تلك الطوائف وحصر المتيقن في خصوص خبر العادل المزكى بمديلين في غاية البعد ومن التزمه تعسف غاية التعسف كما لا يخفى على من تأمل في المقام .

- وهو محمد بن مسلم وقوله (ع) عليك بذكر ابن ادم المأمون على الدين والدنيا الى غير ذلك من الاخبار الاسمر بالرجوع اليهم وظاهر الارجاع اليهم نحو فهم الرواية لا خصوص الرجوع اليهم في الفتوى ، الثالثة الاخبار الدالة على الاخذ من الثقات كقوله (ع) لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا ، الرابعة الاخبار الواردة بالسنة مختلفة يستفاد منها اعتبار الخبر وادعى ان تواترها تواتر اجمالي لا لفظي ولا معنوي وهو ان نعلم بصدور بعضها وان امكن منه وبدعوى ان التواتر الاجمالي يؤخذ به ان رجع الى وجود قدر مشترك لازم من اخبار المخبرين والاعتبار به حيث ان كل واحد من الاخبار الموجودة بأيدينا نراه محتملاً للصدف والكذب فإين الخبر المقطوع بصدوره ولأجل ذلك انكر المحقق الثاني -

الاستدلال على حجية خبر الواحد بالاجماع ١ ومما استدل به على حجية خبر الواحد بالاجماع المنقول من الشيخ وغيره وهو مبني على اعتبار الاجماع المنقول وقد عرفت عدم اعتباره على انه مبني بالمعارض وهو الاجماع المنقول من السيد المرتضى فده (١) وقد يتفكك للاجماع بالسيرة المتشعبة فانهم يعملون

التواتر الاجمالي وادعى التواتر المعنوي بان المستفاد من مجموع الاخبار اعتبار الخبر الثقة ولا تعتبر العدالة حيث ان مناط قبول الخبر هو احراز كون الخبر متحرزاً عن الكذب واما اعتبار ما عدا ذلك مما هو معتبر في العدالة فهي اجنبية بل لو قلنا بالتواتر الاجمالي فيؤخذ بالاختصاص من الاخبار والظاهر ان الاختصاص وهو الخبر الموثوق فعليه المستفاد من الاخبار اعتبار الخبر الموثوق بناء على التواتر الاجمالي وبذلك قال المحقق الخراساني حيث بنى على التواتر الاجمالي قال ما لم يخصه المتيقن من هذه الاخبار انما هو حجية الخبر الصحيح وفي جملتها خبر صحيح يدل على حجية الموثق بواسطة واحدة ولكن لا يخفى انه لا يشمل الخبر الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب فانه مقتضى اعتبار وثاقة الراوي لا الخبر إلا انه يمكن القول باعتبار اندراجهم تحت آية النبأ حسب ما عرفت من شمولها لكل خبر ما عدا خبر الفاسق نعم يشكل اندراجهم تحت هذه الاخبار اللهم إلا ان يقال ان المستفاد من هذه الاخبار هو الرجوع الى الثقة ليس لموضوعية في خبره بل لان خبره يكشف الواقع وفيه جهة احراز من خبره مالا يحصل من غيره فاذا صار هذا هو الملاك في اعتبار خبر العدل فاذا وجد في غيره ينبغي اعتباره كمثل خبر المنجبر بالشبهة ولكن استفادة ذلك بنحو يكون كبرى كلية لكي يشمل مثل تلك الاخبار محل نظر فانهم وتأمل .

(١) الاجماع قارة بقر بالقولي وهو المنقول من غير السيد وابن ادریس -

بخبر الواحد من الصدر الأول الى زماننا ولا يحتاج في حجية السيرة الى امضاء من المعصوم أو تقرير بل مجرد انعقاد السيرة يكشف من رضا المعصوم بخلاف بناء العقلاء فانه يحتاج في التمسك في اثبات الدعوى الى امضاء وتقرير من المعصوم فانهم قد يبنون ويجرون طريقهم على شيء من غير اتباع الشارع فالتمسك ببناء العقلاء في

لعدم الاعتناء بخلافهم واخرى يقرر بالاجماع العملي وهو ان الاصحاب عملوا بالاخبار التي بايدينا ولم يخالف منهم احدٌ ولا يخفى ان ذلك لا يكون حجة على العمل بخبر الواحد تعبد حيث ذلك الاجماع لا يكشف عن رضا المعصوم الذي هو الملك في حجيته نعم يمكن التمسك بالسيرة المستمرة على العمل بخبر الاحاد وهي سيرة عقلائية قد استقرب على العمل باخبار الاحاد ولم يثبت ردع من الشارع اذ لو كان هناك ردع لظهر واشتهر من حفاظ الحديث كما حصل بالنسبة الى القياس فان الاخبار المانعة عن العمل بالقياس كثيرة حتى عدها بعضهم الى خمسمائة رواية على المنع عن العمل بالقياس وبالجملة سيرة العقلاء وعدم الردع من الشارع موجه للعمل بخبر الاحاد وذلك غير قابل للإنكار إلا انه وقع الاشكال في صلاحية ايات الناهية عن اتباع غير العلم للردع فقد ذكر المحقق الخراساني وجوها لذلك ذكرنا بعضها مما سبق والجميع غير صالحة لجعل الآيات ناهية بعدم كون السيرة مع الآيات نسبة الحاكم والمحكوم وان السيرة هي حاكمة على الآيات حيث ان موارد السيرة بالحج العقلائية لم يكن في نظرهم عملاً بغير علم كعملهم بالظواهر فان السيرة المستقرة على العمل بها ليس الا بهم نرونها علماً ولا يخفى ان سيرتهم على العمل بالخبر الموثق لا يفرق بين ما يكون الوثوق ناشئاً من وثاقة الراوي او من جهة اخرى لعمل المشهور فالخبر قوله يدخل في مورد السيرة اخبار الصحاح والحسان والوثقات باجمها كما لا يخفى .

مثل المورد يتوقف على تقرير من المصوم وأني لهم بآثبات التقرير أو عدم الردع لا يقال بانه لو كان ردع لاشتهر فعدم الشهرة يكشف عدم الردع وهو يكفي في اثبات المطلوب لانا نقول يمكن ان تكون الجهة في عدم الردع غير الامضاء وذلك انه يجري طريقتهم على انهم لم يعملوا بالامور الدينية اذ لم تكن الامور الدينية محلا لايتلائم والردع انما يكون من الشارع اذا كان مورداً للايتلاء وهو الامر الديني الا ان يقال ان ذلك انما يكون في اوائل الشريعة لا مثل هذه الاعصار التي استقر عمل العقلاء عليه في الامور الدينية فان عملهم في مثل هذه الاعصار يكشف عن رضا المصوم (ع) وبما ذكرنا يظهر ان الآيات الناهية عن العمل بغير العلم غير قابلة للرادية لانها لو كانت قابلة لمنعت من حجية السيرة فمع انعقادها يكشف عدم قابليتها للرادية لجهة او قرينة اختفت علينا وهم قد اطلعوا عليها وليس البحث فيه الا بحثاً علمياً بعد ما عرفت من استقرار سيرتهم على العمل بالظواهر وربما يقال في وجه عدم رادية هذه الآيات ما ذكرناه سابقاً من كون هذه الآيات غير ناظرة الى تنقيح الموضوع بل تعطي حكماً كلياً تطبيقه بيد العرف والعقلاء وقد عرفت ان مبنى العقلاء على العمل به وانه بمنزلة العلم لانطباق الآيات على هذا المورد كما لا يخفى .



( الاستدلال على حجية خبر الواحد بالدليل العقلي ) وقد يستدل به على حجية خبر الواحد بالدليل العقلي وقربه الشيخ الانصاري ( قدس ) بانه عندنا علم اجمالي بوجود اخبار يعلم بصورها فيجب العمل بكل خبر ظن بصوره او بمظنون المطابقة ( ١ ) ثم اعترض عليه بانه لم يكن هذا الدليل موجبا للعمل بالخبر بل يقتضي

( ١ ) توضيح كلامه ( قدس ) هو ان مقتضى ما ذكره من تحقق العلم الاجمالي بصور جملة من الاخبار في الكتب المروية عند الشيعة هو لزوم العمل على طبق جميع الامارات حتى غير المعتبرة للعلم الاجمالي بمطابقة بعضها للواقع فلا ينحصر الاحتياط بالاخبار المروية في الكتب المعتبرة للعلم الاجمالي بمطابقة بعضها للواقع مع أنه لا يلزم به احد وقد اجاب المحقق الخراساني قدس سره بان للعلم الاجمالي مراتب ثلاثة الاولى العلم الاجمالي الكبير واطرافه جميع المشتبهات وينشأ من الالتفات الى معنى الشرع والشرعية فانه بمجرد ذلك يحصل له العلم بالاحكام الشرعية الذي تشمل المشكوكات والمظنونات والموهومات ، الثانية العلم الاجمالي المتوسط ومورده الامارات المعتبرة وغير المعتبرة الثالثة العلم الاجمالي في خصوص الاخبار وبعد معرفة مراتب العلم الاجمالي فاعلم ان المرتبة الاولى تنحل بالمرتبة الثانية والثانية تنحل بالثالثة اذ ملاك الانحلال هو ان لا يكون المعلوم بالعلم الاجمالي الصغير اقل عددا من المعلوم بالاجمالي الكبير المحتمل انطباقه عليه وتميز ذلك انه لو افترضنا من اطراف العلم الاجمالي الصغير بالمقدار المتيقن لم يبق لنا علم اجمالي في بقية اطراف الشبهة في المقام ان المعلوم بالاجمال المتحقق في جميع وقائع انشئته لا يزيد على المعلوم بالاجمال في ضمن المظنونات اذ منشاء العلم الاجمالي الكبير ليس الا استلزام الشرع لوجود احكام فيها وبكفي في ذلك ما قامت عليه الامارات من التكليف فانحل العلم الاجمالي الكبير -

الاحتياط في اطراف العلم خبرا كان ام لا ثم صور صوراً تارة يجب العمل  
بالاخبار خاصة ان كان عندنا علم اجمالي بثبوت تكاليف في خصوص الاخبار

— بالتوسط وينحل المتوسط بالصغير اذ لو عز لنا عددا معيناً من اطراف العلم  
الاجمالي الصغير اعني بها الاخبار المروية في الكتب المعتبرة بمقدار المعلوم  
بالاجمال الموجود فيها لم يبق لنا علم بوجود تكاليف في غيرها ولو ضممتا سائر  
الامارات غير المعتبرة التي لم تكن موافقة وذلك يكشف عن ان عدد  
المعلوم بالاجمال في اطراف العلم المتوسط لا يزيد على عدد المعلوم في العلم الاجمالي  
الصغير ولازم ذلك انحلال العلم المتوسط بالصغير فيكون الشك في غيرها من  
الشك البدوي لا المقرون بالعلم الاجمالي ، وقد طالع ما ذكره قدس المحقق النائيني  
في درسه الشريف بان المتوسط لا ينحل بالصغير وفاقا للشيوخ الانصاري قدس  
سره بعد ان ذكر استكشاف الانحلال وعدمه بمزل طائفة من المعلوم بالاجمال  
الصغير فان بقي المعلوم بالاجمال الكبير فالعلم الاجمالي الصغير لا يوجب انحلال  
الكبير وان كان مع هذا العزل لا يبقى المعلوم بالاجمال الكبير فهو يوجب الانحلال  
وبالجملة المعيار في الانحلال كون المعلوم بالاجمال الصغير بمقدار المعلوم  
بالاجمال الكبير فلو عز لنا طائفة من المظنونات وضممتها الى المشكوكات يوجب  
رفع العلم الاجمالي لان ضم المشكوكات لا يوجب الا الشك بخلاف العلم الاجمالي  
المتوسط واما لو عز لنا طائفة من الاخبار وجعلنا عوضها الامارات فالعلم الاجمالي  
باق بحاله فلا يوجب انحلاله لأن مناط عدم الانحلال متحقق وهو وجود قضيتين  
مشكوكتين ان قلت الامارات ما عدا الاخبار لم يكن بخصوصها علم اجمالي  
واعا هي طرف للمعلوم بالاجمال ويحتمل ان ينطبق على ما في الاخبار وحيلئذ  
يسقط العلم الاجمالي عن التمييز حيث انها لما كانت الاخبار احدها الاطراف —

بمقدار المعلوم بالاجمال الكبير فيوجب الانحلال فينتج العمل بالاخبار ، واخرى يكون عندنا علم اجمالي لم يكن بمقدار المعلوم بالاجمال فلا يوجب الانحلال وجعل المقام من الثاني واشكل عليه الاستاذ ( قدس ) بانه لا يلزم من انحلال العلم الاجمالي الكبير بعلم اجمالي بثبوت تكاليف في الاخبار بمقدار المعلوم بالاجمال بل ولولم يكن وجود تكاليف بمقدار ذلك ولكن وجود حجة صادرة من الامام ( ع ) بمقدار المعلوم بالاجمال فانا نعلم بصدور اخبار بمقدار المعلوم بالاجمال وذلك موجب للانحلال ولأجل ذلك قرب الدليل العقلي في الكفاية بوجه مختص بالخبر على وجه يرفع اشكال الشيخ الانصاري ( قدس ) فراجع ذلك ليتضح لك الحال .

ونتحقق المقام أنه لا اشكال في كون العلم الاجمالي الصغير إن كان بمقدار المعلوم بالاجمال الكبير موجب للانحلال بناء على ما سلكه الشيخ والاستاذ

... والاخبار فيها علم اجمالي بخصوصها ويكون من قبيل ما لو علم بوقوع قطرة بول اما باناء معلوم نجاسته او باناء آخر ولا ريب ان مثل هذا العلم الاجمالي يوجب الانحلال قلت هذا خلط بين باب الانحلال وباب التأثير فان مناط الانحلال هو وجود قضية متيقنة وقضية مشكوكة والمقام ليس من ذلك القبيل إذ ليس ذلك متحققا فيه مضافا الى ان باب التأثير انما هو فيما اذا كان الطرف المنجز معارضا بمنجز سابق يرفع بمنجز لافيا اذا كانا في عرض واحد كما في المقام فان العلم الاجمالي المتوسط مع العلم الاجمالي الصغير حصلا في آن واحد فينشأ لا يوجب انحلاله وثانياً نتيجة دليل الانسداد لو تمت فانما يوجب العمل بما هو ارجح مطابقة للواقع لا العمل بمظنون الصدور .

وبالجملة الاستدلال بهذا الدليل لا يثبت المدعى ولا يخفى ان هذا

الاشكال يرد على الانسداد الكبير فانهم وتامل .

قدس سرها وإن كان لا يخلو عن الخدشة في ذلك وإن كان العلم الاجمالي يبقى مع أى طائفة كانت تفرض بمنزلة من الاخبار فلا يكون العلم الاجمالي منحصرا ومقتضاه رعاية العلم الاجمالي الكبير فيجب الاحتياط في أطرافه وإن كان العلم الاجمالي يبقى على تقدير عزل شيء من الاخبار والانضمام الى طائفة معينة من الامارات فلا يكون العلم الاجمالي منحصرا إلا في الجملة أي بالنسبة الى ما لا يبقى معه ذلك العلم من الطوائف فينبغي التخيير بين دائرة الاخبار وبين طائفة منها منضمة الى سائر الامارات إذ ليس لنا إلا تكليف واحد متحقق في ضمن الأخبار مع الضم إلى تلك الطائفة المعينة واما ضمها إلى بقية الطوائف فلم يكن هناك تكليف إذ لم يكن هناك علم إجمالي فيكون مشكوكا شكاً بدوياً فتجري البراءة فتل هذا العلم الاجمالي لا يراعي بوجه إلا على وجه التخيير بين رعاية الاخبار وبين تلك الطائفة المعينة وبقية الامارات بخلاف الاول فإنه إنما يوجب الاحتياط ولا ينحل العلم الاجمالي من جهة وجود القطع لتحقيق تكليف وراء ذلك التكليف فيعلم بتحقيق تكليفين فيجب الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي الكبير لعدم انحلاله .

وبالجملة لا يجب مراعاة العلم الاجمالي إلا على النحو الأول دون النحو الثاني فإنه كما عرفت يجب عليه التخيير بين دائرة الأخبار وبين تلك الطائفة المعينة وسائر الأخبار وكيف كان فلا اشكال في جريان الاصول النافية في اطراف العلم الاجمالي واما الاصول المثبتة فإن كانت بمقدار العلم الاجمالي فتوجب انحلاله والا فلا توجب الانحلال هذا ان كانت عقلية وان كانت شرعية فإن كانت اقل من العلم الاجمالي فلا ينحل وينحل اذا كانت بمقدار يزيد على المعلوم بالاجمال ان كانت تلك الاصول في مورد الامارات غير الأخبار ، واما اذا كانت في موارد

الأخبار وكانت بحيث تزيد على المعلوم بالاجمال فيشكل انحلال العلم الاجمالي لأنه اذا كانت في موارد الأخبار فلا بد من توافق بعض الأخبار مع بعض الاصول فاذا حصل التوافق سقطت الاصول من الاعتبار لحكومة الأخبار عليها كما هو المختار أو ورودها كما هو غير المختار فيسقط البعض من الاصول عن الاعتبار ولما لم يكن لهذا البعض معين سقطت الاصول عن الاعتبار ووجب العمل بمقتضى العلم الاجمالي وكذا اذا كانت الاصول بقدر المعلوم بالاجمال في الأخبار إذ هو ايضاً مع توافق بعض الاصول وبعض الأخبار يوجب طرح بعض الاصول كسابقه على انه مع طرح الاصول لا يكون بمقدار المعلوم بالاجمال واما لو كان العلم الاجمالي يبقى مع انزال طائفة خاصة كما تقدم منا . وقلنا ان مقتضاه التخيير ، فان قلنا بالاحتياط في دائرة الأخبار لم تكن الاصول المثبتة موجبة للانحلال وان قلنا بالتخيير لزم بواسطة الاصول انحلال العلم الاجمالي كما لا يخفى ( ١ ) فتأمل في المقام فانه لا يخلو عن دقة .

( ١ ) ذكر الاستاذ المحقق النائيني قدس سره وجهاً ثانياً عن استاذ جريان تلك المقدمات في الاحكام الظاهرية وهي انا نعلم اجمالاً بصددور اخبار من المعصوم عليه السلام وبضميمة اصالة الظهور وعدم التقية تدل على وجوب التعبد بالاخبار وبضم المقدمات الآخر نعلم بصددور احكام ظاهرية ازيد من المعلوم بالاجمال المتوسط فحينئذ يوجب انحلاله لتحقيق ملاك الانحلال الذي هو كون المعلوم الصغير ازيد من المعلوم الاجمالي المتوسط ، وهذا المقدار انما يتحقق في المقام دون الوجه السابق من جهة حكم الشارع بالهووية فيزيد المعلوم عليه فيوجب انحلاله ومن هنا يعلم ان هذا الوجه اصح من سابقه من جهة تحقق مناط الانحلال في هذا .

ثم انه قال ان مقتضى التقريب المتقدم هو مجرد وجوب العمل بالاخبار  
المثبتة للتكليف ولا تثبت به حجيتها شرعا بنحو تنهض لصرف ظواهر الادلة  
— الوجه دون سابقه .

اقول نتيجة هذا الدليل تتحد مع مقالة صاحب الحاشية على ما سيأتي  
انشاء الله تعالى في دليل الانسداد فان مرجع تلك المقالة الى ان الشارع نصب طريقاً  
واراد منا تحصيل تلك التكليف بالطرق المنصوبة فينبج حجية الظن بالطريق لا  
بالواقع وفي المقام مثل ذلك غاية الامر ان الشك في ذلك المقام في طريقية الطريق  
وهنا في اصل الطريق . وكيف كان يرد عليه اولاً ان الانحلال انما يترتب على  
الحجية والحجية وان كانت من الاحكام الواقعية غير منوطة بالعلم الا انه لا تحصل  
ما دامت غير واصلة فمع عدم الوصول لا حجية . وبعبارة اخرى ان الحجية  
عبارة عن التعبد بالظهور ، ومع الشك في صدور الخبر كيف يمكن التعبد بظهوره  
والتعبد على تقدير دون تقدير يلزم حصول الظهور على تقدير دون تقدير  
وهو باطل .

وكيف كان فالانحلال يتوقف على كون الاخبار الصادرة تفيد احكاماً  
ظاهرية بعد جريان الاصول اللفظية والجهتية وبذلك يرتفع الاشكال المذكور نعم  
يتوجه الاشكال بناء على ما ذكره الشيخ من ان الاخبار الصادرة تفيد احكاماً  
واقعية وبما ذكرنا يفرق بين كلام الشيخ والاستاد قدس الذي هو مناط الانحلال  
وعدمه وثانياً ان بطلان الاحتياط الذي هو احد مقدمات دليل الانسداد الصغير  
والكبير ينافي القول بالانحلال لان بطلان الاحتياط ليس عبارة الا الرخصة  
في ترك البعض ولعل الذي تركه هو المعلوم بالاجمال مثلاً لو علمنا اجمالاً عشرين  
موطوءه في ضمن قطع من الغنم ثم علمنا في عشرين من البيض موطوءة فالاحتياط —

القطعية كالكتاب والسنة واسكن لا يخفى ان جريان اصالة الظهور إنما تجري بعد الفراغ عن تحقق الظهور وفي الأخبار المصادرة المعلومة بالاجمال ومع الشك لالتجري اصالة الظهور حينئذ تبقى العمومات والمطلقات على حقيقتها . واما الاصول الشرعية فالتنافية غير جارية في اطراف العلم الاجمالي ولو كانت غير معارضة لمصلحة العلم الاجمالي من جريانها ، واما المثبتة مما كان منها عقلية كقاعدة الاشتغال فلا مانع من جريانها لعدم تنافياها للعلم الاجمالي ، وما كان منها شرعية كمثل الاستصحاب فهي وان قلنا بجريانها في جميع اطراف العلم الاجمالي الا ان في المقام لا تجري لحكومة تلك الحجج الشرعية على بعض تلك الاصول الجارية في موارد هاونخصيص

— في البيض يوجب انحلال العلم الاجمالي المتحقق في قطع من الغنم ولو لم يجر الاحتياط في البيض فلا يبقى له قطع بتحقيق التكليف فلا ينحل والمقام كذلك فان الاحتياط لو لم يجر في جميع الاطراف فكيف ينحل إذ لعل ما أتى به ليس بتحقيق العلم الاجمالي .

وبالجملة مفاد عدم الاحتياط ليس الا التكليف المتوسط والتكليف المتوسط ليس الا الاخذ بمثل المظنون وتترك المشكوكات والموهومات وهذا التكليف المتوسط لا يوجب انحلاله .

ان قلت ان انحلال العلم الكبير إنما هو بالعلم الصغير والتكليف المتوسط في مرتبة الامتثال فأنحلاله سابق عليه ، لانا نقول فهو وان كان في مرتبة الامتثال واسكن معنى عدم جريان الاحتياط هو رجوع العلم الاجمالي الى الاخذ بالامتثال الظني وترك المشكوك والموهوم وفي الحقيقة هذا ليس انحلالا له فافهم وتأمل .

( ٧٠ تنقض ) الموجب لسقوط الجميع لعدم المرجح عن الاعتبار ولذا نقول بعدم قابلية الاصول المثبتة لانحلال العلم الاجمالي بالاخبار الصادرة ولو كانت بضميمة الاصول المثبتة بمقدار المعلوم بالاجمال هذا مع عدم احراز الظهور ، واما مع احراز الظهور كما هو كذلك لا مانع من جريان اصالة الظهور وبه تسقط الاصول عن الاعتبار ( ١ ) فافهم .

( ١ ) لا يخفى ان الاخذ بالاخبار المروية في الكتب المعتبرة من جهة العلم الاجمالي بصدور بعضها او اكثرها هل كان من باب الاحتياط او كان من باب اعتبارها طرفاً للواقع بنحو تقدم على الاصول اللفظية كاصالة الاطلاق والمعوم او عمالية تنزيلية كانت او غير تنزيلية فالكلام يقع من جهتين الاولى بالنسبة الى الاصول العملية الجارية في اطراف العلم الاجمالي فتارة يكون مفاد العلم الاجمالي حكماً الزامياً واخرى حكماً ترخيصياً فان كان حكماً الزامياً فلا تجري الاصول النافية في جميع الاطراف من غير فرق بين كونها محرزة كما لو علمنا بنجاسة احد الانائين الطاهرين فان جريان استصحاب الطهارة في الانائين معا موجب للمخالفة القطعية وفي احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح وفي كونها غير محرزة كالمثال السابق مع فرض ان الانائين ليساهما حالة سابقة فان كلامنا الانائين يكون مورداً لقاعدة الطهارة فجريانها في الانائين موجب للمخالفة القطعية ومثله ما لو كان احدهما مسبوقاً بالطهارة والثاني غير مسبوق بالطهارة فبالنسبة الى المسبوق بالطهارة تجري استصحاب الطهارة وبالنسبة الى غير المسبوق تجري قاعدة الطهارة .

ودعوى تقدم الاصل المحرز على غيره فهو بالنسبة الى ما يكون في مورد واحد لا في موردين هذا فيما لو كان العلم الاجمالي مفاده حكماً الزامياً والاصل



— الخارجي ناف ، وأما لو كان مفاد العلم الاجبالي ترخيصاً والأصل الجارى حكماً الزامياً فان كان الأصل مبيناً للتكليف ولم يكن من الاصول المحرزة فلا اشكال في جريانه في جميع الاطراف كما لو علمنا بجواز النظر الى احدى الرأتين نسباً او مصاهرة فلا مانع من الرجوع الى قاعدة الاشتغال لعدم تحقق المخالفة القطعية ، واما إذا كان الاصل محرراً كالأستصحاب ، ففي جريانه خلاف . فذهب الشيخ والأستاذ المحقق النائيني الى عدم جريانه خلافاً للمحقق الخراساني ، وسيأتى ذلك ان شاء الله تعالى .

وبعد معرفة ذلك فاعلم ان في المقام لنا علم اجبالي بوجود احكام الزامية وترخيصية في ضمن الروايات المعتبرة فبالنسبة الى الاحكام الزامية لا تجري الاصول العملية بجميع اقسامها . واما بالنسبة الى الترخيضية فملى القول بمحجيتها . فكذلك لا تجري ايضاً الاصول العملية ، واما بناء على جواز العمل بها من باب العلم الاجبالي يصدر كثيرها بل اكثرها فقاعدة الاشتغال تجري في موارد العلم الاجبالي من غير خلاف . واما الاستصحاب المثبت للتكليف فقد عرفت انه محل خلاف على تفصيل يأتي ان شاء الله تعالى .

أما الجهة الثانية : نسبة الامارات الى الاصول اللفظية تخصيصاً أو تقييداً لو ورد عام او مطلق مقطوع بالصدور بالتواتر او بغيره . ثم ورد خبر واحد مفاده التخصيص او التقييد ، فملى القول بمحجيته يتقدم على العام او المطلق لان الخاص بمنزلة القرينة لتخصيص العام . واما بناء على وجوب العمل بالاخبار من باب الاحتياط ، فهل يتقدم على العمومات والمطلقات القطعية الصدور ام لا ؟ فيه خلاف ينسب الى صاحب الكفاية هو الثاني نظراً الى ان —

— المطلق او العام حجة في مدلوله ، ولا يرفع اليد عنه بحجة اقوى مع ان كل واحد من الامارات غير ثابت الحجية بالخصوص ومجرد العلم الاجبالي بوجود الصادر فيها لا اثر له والحق ان مفاد الامارة اذا كان عمومها بالاطلاق فتارة يكون حكماً لازماً والخاص حكم غير الزامي كقوله تعالى : « حرم الربا » وقوله ( ع ) : « لا ربا بين الوالد والولد » . واخرى يكون مفاد العام حكماً تريضياً ، والخاص حكماً لازماً كقوله تعالى : « احل الله البيع » وقوله ( ع ) : نهى النبي ( ص ) عن بيع الغرر ، فعلى الاول يتقدم العام ولا يعمل بالخاص بعد فرض عدم حجيته لان العلم الاجبالي بورود التخصيص على العمومات اجبالا وان اوجب سقوط اصالة العموم في كل واحد منها إلا ان العلم الاجبالي بارادة العموم من بعضها يقتضي لزوم العمل بجميع العمومات المتضمنة للاحكام الازامية ولا يمارضها العلم الاجبالي بصدور بعض التخصيصات غير المتضمنة للحكم الازامي إذ لا اثر للعلم الاجبالي غير المتعلق بالحكم الازامي فيجب الاخذ بالعمومات والطلقات من باب الاحتياط لا من جهة حجية اصالة العموم او الاطلاق . اللهم إلا ان يقال بحجية الامارات فيحل بها العلم الاجبالي . وعلى الثاني يجب تقديم التخصيصات ولو كان العمل بها من باب الاحتياط للعلم الاجبالي بصدور بعضها الشتمل على الاحكام الازامية فإنه يقتضي سقوط الاصول اللفظية كاصالة العموم او الاطلاق في جميع اطرافه كما تسقط الاصول العملية في جميع الاطراف إذ اجرائها مستلزم للمخالفة القطعية واجراءها في بعضها ترجيح بلا مرجح ومع عدم جريان الاصول اللفظية في المقام لا مجال لدعوى ان العموم او الاطلاق يكون حجة ولا يرفع اليد عنها إلا بحجة اقوى كما لا يخفى .

ومما استدل به على حجية الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة عند الطائفة ما ذكره في الوافية ما لفظه : ( انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيامة سيما بالاصول الضرورية كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها . مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها إنما يثبت بالخبر غير القطعي بحيث يقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر انما ينكر باللسان وقلبه مطمئن بالايمان ) انتهى موضع الحاجة من نقل كلامه قدس سره واعترض عليه الشيخ الانصاري قدس سره .

اولا — بأن العلم الاجبالي حاصل بجميع الاخبار لا خصوص الاخبار الموجودة بالكتب المعتمد عليها عند الطائفة ، فعليه بحجب العمل بكل خبر او العمل بكل مظنون الصدور .

ثانياً — ان هذا الدليل إنما يفيد اعماله في الاخبار المثبتة ، واما الاخبار النافية فلا يتأتى إذ مقتضى العلم الاجبالي الاحتياط ، والاحتياط إنما يكون في الاخبار المثبتة دون النافية .

اقول الانصاف : ان الكتب التي هي محل الاعتماد كالكتب الاربعة ليست كمائر الامارات الظنية ، إذ هي محل للاطمئنان ، والعمل بهذه الاخبار الموجودة في تلك الكتب يختلف فكل بحسبه ، فالعمل بالاخبار المثبتة ان كانت متعلقة بالجوارح وهي الاعمال الخارجية ، فهو وإلا كان بالجوانح وهي الاعمال القلبية كالاقتادات التي ترجع الى الجنان وان كانت الاخبار النافية ، فالعمل بها هي الموافقة للجانبية النافية التي قام على اعتبارها دليل قطعي فكما ان الذي قام على اعتباره دليل قطعي

يجب الأخذ بمفاده ، فكذا هذه الاخبار . هذا بناء على وجوب الموافقة الالتزامية ، واما بناء على عدم وجوب الموافقة الالتزامية فلا يلزم البناء في كلا المقامين والعمل إنما يكون بالبناء القلي ولكن غير لازم ، ويمكن ان يقال بوجود العلم الاجبالي بثبوت تكاليف في مورد الاخبار النافية فلا تكون معتبرة بل تكون ساقطة عن الاعتبار لوجود العلم الاجبالي ، ولكن لا يخفى ان دعوى مثل هذا العلم الاجبالي في مثل المقام محل منع ولاجل ما ذكرنا عدل الاستاذ قدس سره في الكفاية الى اشكال آخر ما لفظه : ( بأن قضيته إنما هو الاحتياط بالاخبار المثبتة فيما لم تقم حجة معتبرة على نفيها من صوم او اطلاق لا الحجة بحيث يخصص او يقيد بالمثبت منها او يعمل بالنافي في قبال حجة على الثبوت ولو كان اصلا كما لا يخفى انتهى ) .

والحق في الجواب عن هذا الاشكال هو ان العمومات والاطلاقات في قبال الاخبار النافية لا اعتبار بها لانا نعلم بتخصيصها وتقيدتها بتلك الاخبار فتكون مجملة إذ هي متخصصة بمبهم فتكون بحكم المجمل فلا اعتبار بتلك العمومات والاطلاقات كما انه لا اعتبار بالاصول الشرعية في قبال تلك الاخبار النافية لانه مع العلم بصدور بعض الاخبار تكون الاصول الشرعية محكومة فتسقط الاصول الشرعية عن الاعتبار ، واما الاصول العقلية فالحكم بالاشتغال في مسألة الشك في الشرطية والجزئية ، وستعرف ان شاء الله تعالى ان الحق في تلك المسألة هو القول بالبراءة ، وان القول بالاشتغال خلاف التحقيق ولو وجد مورد من غير تلك المسألة يكون مجرى قاعدة الاحتياط فهو نادر ولو فرض فلا يضر كونه في قبال الاخبار النافية فتأمل في المقام .

ومما استدل به على حجية الخبر ما ملخصه انه لا اشكال ولا ريب  
بوجوب العمل بالكتاب والسنة والاجماع ، فان امكن الرجوع اليهما بالعلم  
فهو وإلا فلا بد من الرجوع اليهما على وجه يحصل منهما الظن ، ولكن  
لا يخفى انه ما المراد بالوجوب ان كان المراد به الوجوب العقلي الناشئ عن الكتاب  
والسنة من جهة مراعاة الاحكام الواقعية فهو يرجع الى ما سيأتي ان شاء  
الله من دليل الانداد ، وتعرف من قريب الدليل والجواب ان شاء الله  
تعالى ، وان كان المراد من الوجوب الوجوب العقلي ولكن غير ذلك  
الوجوب العقلي الذي ذكرناه سابقاً ، بل يكون ناشئاً من العلم الاجمالي  
بصدور ما بأيدينا من الاخبار فهو راجع الى الدليل السابق ، وقد مر  
تقريبه والجواب عنه وان كان المراد من الوجوب الوجوب التمبدي أي  
يجب علينا تمبداً العمل بالاخبار وظواهر الكتاب . فنقول : انه ليس  
من المتفق عليه العمل بها كيف وقد خالف جل الاخباريين في العمل  
بظواهر الكتاب ، وبالجمل المسألة لم تكن بهذا الوضوح والظهور كما  
لا يخفى على من تأمل .

هذا تمام الكلام في حجية خبر الواحد وبذلك يتم البحث عن  
الظنون الخاصة والحمد لله رب العالمين .

## حجة مطلق الظن

المبحث السابع : في ان مطلق الظن حجة خبراً كان أو غيره ، وقد استدلل عليه بوجوه :

الأول - ان في مخالفة الظن بالوجوب أو التحريم مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب ، أما الصغرى فلللازمة بين الظن بالوجوب أو الحرمة وبين الظن بالمعقوبة على المخالفة أو الظن بالمفسدة بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمقاسد . وأما الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر (١) ولكن لا يخفى انه ما المراد من الضرر هل الأخرى أو الدينوى ؟ فان كان المراد بالضرر

---

(١) والظاهر ان وجوب دفع الضرر ليس من الاحكام العقلية وإنما هو امر فطري جبلي وهو حاصل لمن له ادنى شعور وادراك على الفرار من الاضرار بل ذلك جار في الحيوانات والاطفال في مبدئه نشوئهم وادراكهم . ومنه يعلم فساد ما قيل بأن دفع الضرر المظنون واجب اذا قلنا بأن التحسين والتقييب عقليان وإلا فلا . لما عرفت انه من الامر الفطري الذي هو حاصل لمن له ادنى شعور وادراك ، وليس من الاحكام العقلية على انه لو قلنا بأنه من الاحكام العقلية فإنه يحكم العقل ولولم نقل بالتحسين والتقييب العقليين . قال المحقق الخراساني في كفايته ما لفظه : ( فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون ولولم نقل بالتحسين والتقييب لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما بل بكون التزامه بدفع الضرر -

الاخروي فمنع الصغرى وهي كون مخالفة الظن بالوجوب أو التحريم مظنة

— المظنون بل المحتمل بما هو كذلك ولو لم يستقل بالتحسين والتقصيح ( مضافا الى ان باب التحسين والتقصيح العقلين إنما هو فى مسألة العلولات فأحدهما اجنبى عن الآخر وقد اجيب عن ذلك بوجوه . والصحيح منها هو انه ما المراد من الضرر فان اريد من الضرر الاخروي فمنع الصغرى إذ لا يستلزم من الظن بالتكليف الظن بالعقوبة على المخالفة مع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان .

ودعوى جريان قبح العقاب بلا بيان فيما لو احتمل التكليف ، ولا يجري فيما لو ظن بالتكليف لعدم استقلال العقل فيما لو ظن بالتكليف بقبح العقاب بلا بيان ممنوعة بأن الظن مع عدم حجتيته ، فهو كالتكليف والاحتمال وحينئذ يجري قبح العقاب بلا بيان في الظن كما يجري في الشك . وما ذكرنا يظهر الاشكال فيما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره في الكفاية بما حاصله بأن العقل وان لم يكن مستقلا باستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المظنون ولكنه غير مستقل بدمه فيكون العقاب محتملا والعقل حاكم بلزوم دفع الضرر المحتمل إذ العقل يحكم باستحقاق العقاب لكونه من آثار مخالفة التكليف المنجز وقد فرض ان الظن بالتكليف ليس بحجة معتبرة فلا يكون منجزاً للتكليف فمع عدم البيان فالعقل يستقل بعدم العقاب فكيف يتحقق احتمال العقاب وحكم العقل بذلك من دون ان يتحقق هناك مصلحة يتدارك بها الضرر على تقدير تحققه خلافاً للشيخ قدس سره حيث قال : « الاولى ان يقال ان الضرر وإن كان مظنوناً إلا ان الشارع حكم قطعاً او ظناً بالرجوع فى مورد الظن الى البراءة والاستصحاب —

الضرر إذ كونه مظنة الضرر لا يكون إلا وأن يكون التكليف الواقعي منجزاً

اولا - ان المصلحة السلوكية على تقدير تسليمها فأنما هي في الاخبار في مقام الانفتاح بمعنى امكان الوصول الى الواقعات حيث ان جعل الطريق في ذلك الحال لا يصح إلا بالالتزام بالمصلحة السلوكية حذراً في فوات الواقع ، واما في الاصول فجعلها إنما يكون في طرف عدم الوصول الى الواقع فلا معنى للمصلحة السلوكية حيث انه فيها المكلف هو اوقع نفسه في خلاف الواقع بخلاف التعميد في الأخبار بكون الشارع اوقعه في خلاف الواقع فيقبح من الشارع نصب الطريق ما لم تكن هناك مصلحة سلوكية تتدارك ما فاتته من مخالفة الواقع .

وثالثاً - جريان القاعدة التي هي حكم العقل بقبح ما لا يؤمن منه الضرر يكون وارداً او حاكماً على الاصل العملي وان اريد الضرر الديوي فيمكن منع الصغرى حتى بناءاً تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد اذ ليس في مخالفة التكليف الوجوبي او التحريمي إلا لظن بضوات المصلحة لا لظن بالضرر فلا تقفل .



بالظن ، ولا يحصل التنجيز إلا بعد تامة مقدمات الانسداد ، فمع عدم تماميتها لا تكليف واقعي منجز بهذا الظن ، وحيث ان مخالفته لا تترتب عليه عقوبة ، فلا يظن بالضرر بل هو مجال حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان ، فمع حكم العقل بالبراءة يقطع بانتفاء العقوبة ، فلا تحصل مظنة بالضرر ، بل يقطع بانتفاء الضرر ، وان كان المراد من الضرر هو الضرر الدنيوي فأيضاً يمكن منع الصغرى اذ التكليف إنما تتبع المصالح والمفاسد ، وليست تابعة للمضار والمنافع ، فمع مخالفة التكليف المظنون يظن فوات المنفعة أو الوقوع في الفسدة ، وليس فوات المنفعة أو الوقوع في الفسدة اللذان انبطت بهما الأحكام بمضر لعدم التلازم بين فوات المنفعة والوقوع بالفسدة وبين المصرة مع ان المصالح والمفاسد التي انبطت بها الأحكام بحسب الغالب إنما هي المصالح النوعية والمفاسد النوعية ، وعلى تقدير الملازمة فانما هي بين المفاسد النوعية وبين المصرة النوعية ومن الواضح ان الذي يجب دفعه هي المصرة الشخصية لا النوعية . اللهم إلا ان يقال اننا نمنع الغلبة النوعية ، بل الذي هو الغالب في باب الأحكام المصرة الشخصية ، ولما كان المناط بحسب الغالب المصرة الشخصية ، فلا مانع من الالتزام بأن ترخيص الشارع في الاقدام يدل على تدارك الضرر المظنون او المحتمل فيتوقف على اثبات البراءة الشرعية كما افاده شيخنا الأنصاري قدس سره في رسائله (١) . وأورد عليه بعض الأعظم (قله)

(١) وقد اورد عليه المحقق الخراساني قدس سره بأن الفسدة الواقعية الحاصلة بالفعل لا يتدارك بمصلحة الترخيص لفرض انها فاعمة بنفس الترخيص لا بالفعل فالفعل باق على ما هو عليه قبل الترخيص فأحتمال الضرر فيه غير متدارك . نعم ما ذكر من الاشكال لا يتأني فيما لو اريد من الضرر —

من ان تدارك الضرر عما يجنب على الشارع اذا كان قد اوقع المكلف في خلاف الواقع

— المحتمل هو العقاب لكون الترخيص ولو عن مصلحة يمنع من ترتب العقاب فمع احتمال العقاب لعدم حكم العقل بقبحه مع الظن بالتكليف إلا ان عموم ادلة البراءة توجب الامن من العقوبة . اللهم إلا ان يقال بأن القاعدة حاكمة على البراءة . ولكن محله منع إذ القاعدة إنما تنأى مع احتمال الضرر والبراءة رافعة لهذا الاحتمال فلا يبقى مجال لمجيء القاعدة وكيف كان فقد قال المحقق النائيني في درسه الشريف : ان كلمات الشيخ في هذا المقام مضطربة فينبغي رسم امور لتوضيح مقصوده ( قده ) على نحو الاجمال وسيأتي ان شاء الله تعالى في بحث الاشتغال على نحو التفصيل :

الامر الأول — ان الوظيفة تارة ترجع الى الشارع واخرى ترجع الى العبد ، اما ما ترجع الى ناحية الشارع باعتبار كونه مشرعا من ارسال الرسل وتبليغ الاحكام ونصب الطرق وايصالها الى المكلف ويجمعها امكان حصول العلم العادي بالتكليف للعبد فاذا تحققت وظيفة الشارعية فتنبه به وظيفة العبودية من التفحص لكي يحصل له العلم العادي فيأتي العبد بالفعل للأمور به او ينتهي عما نهى عنه . فالأمر التي ترجع الى الشارع يلزم عليه اعمالها ، فلو لم يحصل مثل عدم ارسال الرسل ولم يحصل التبليغ او ان الرسل بلغوا ولكن حصل مانع من التبليغ فهو مجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وفي هذا المقام ليس مجرى وجوب دفع الضرر المحتمل واما الامور التي ترجع الى وظيفة العبد مثلا الشارع المقدس ارسال الرسل وقاموا بتبليغ الاحكام بحيث لو تفحص العبد لحصل عنه علم عادي —

وذلك لا يكون الا في ظرف الاقتناع وأما في ظرف الانسداد لا يكون

— ولكن وظيفته لم يعملها بأثر لم يتفحص ، ففي هذا المقام تجري قاعدة الضرر المحتمل وليس مورداً لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، اذا عرفت ذلك فاعلم انه بالنسبة الى ما علم من اي القسمين يعمل به من غير اشكال . واما لو شك في انه من اي القسمين كمثل الشبهات الحكمية الذي هو محل الخلاف بين الاصوليين والاختباريين ، فهل لنا اصل يحرز دخوله تحت قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، او قاعدة دفع الضرر المحتمل التحقيق ، انه مع الشك يدخل تحت قاعدة قبح وجوب دفع الضرر المحتمل لان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، إنما تكون مؤمنة من العقاب في صورة العلم لعدم حصول وظيفة الشارع ومع الشك لم تحرز المؤمنية فتجري قاعدة دفع الضرر المحتمل وتفصيل ذلك في بحث الاشتغال .

الامر الثاني — ان الملاكات بحسب عالم الثبوت تارة تكون لها أهمية بحيث توجب جماعين كمثل الدماء والفروج فان فيها ملاكا يبلغ أهميته الى جمعين جعل في ظرف العلم ، وجعل في ظرف الشك واخرى لا يكون له ملاك يبلغ الى حد يوجب جمعين بل إنما يوجب جعل واحد فلا يجب الاحتياط واما لو شك في ان الملاك من اي القسمين فليس عندنا ما يحرز بأنه من اي القسمين إلا دعوى ان مقتضى قاعدة قبح العقاب بلا بيان ان الملاك من قبيل الثاني يبان ذلك ان الجمل الثاني على نحو الجمل الاول في انه يبد الشارع وليس للعقل تشريع جعل ، فإذا شك في تحققه فمن الواضح انه من موارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان ولا يكون من —

الشارع قد أوقع المكلف في خلاف الواقع ، إذ لولا التعبد بالاصول لكان المكلف — موارد قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل .

الامر الثالث — انه بناء على القسم الثاني من عدم اهمية الملاك الموجب لجعلين بل يوجب جملاً واحداً ، ففي ظرف الشك هل يلزم على الشارع جعل ما يتدارك من فوات مصلحة الواقع ام الوقوع في المفسدة ام لا يلزم ، الظاهر انه لا يجب وانما يجب التدارك لو كان هو نصب الطريق مع امكان العلم بالواقع مع انه اخطأ الطريق لا مثل المقام . وبسبارة اخرى ان جعل الطريق لما كان راجعاً اليه وهو الذي اوقع البعد في مخالفة الواقع فيجب التدارك كما حققناه في مبحث جعل الطرق وليس المقام من ذاك القبيل فظهر مما ذكرنا الاشكال فيما ذكره شيخنا الانصاري في هذا المقام من الخلط بين المقامين فافهم .

الامر الرابع — ان الضرر نارة يكون اخروياً واخرى يكون دنيوياً فان كان الضرر اخروياً فيخرج عن مورد قاعدة وجوب دفع الضرر إذ المولى لما كان عليه البيان مع امكان الوصول عادة فمع عدم وصوله واحتماله يكون من موارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان فمع شمولها لا يبقى موضوع لصغرى قاعدة وجوب دفع الضرر وان كان الضرر دنيوياً اي المفسد الدنيوية ، فينبذ لا يخلو الحال من ان يراد بها المصالح او المفسد النوعية ، والمراد بها الشخصية ، فان كانت النوعية فلا يحصل الظن بها حيث ان المفسدة النوعية اجنبية عما اتى بها حيث انه مع اتيان الفعل لم يكن هناك احتمال الضرر وان كانت شخصية فلا يخلو اما ان تكون واجبة او محرمة ، وعلى الاول اما عبادة او غير عبادة ، اما اذا كانت واجبة فلا تكون مضرة وانما هو جلب منفعة مضافاً الى ان العبادة متقومة بقصد التقرب ، وقصد —

قد وقع في الفسدة ، ولكن لا يمتنع ما فيه إذ بعد فرض كون الفسدة هي الضرر لاهد للشارع من حفظ المكلف من الوقوع فيه ولو بإيجاب الاحتياط . ثم لا يمتنع ان المناط لما كان الغالب هي المصرة الشخصية دون المصرة النوعية كمن الاولى المدول عما ذكر من الجواب على تقدير ان يراد من المصرة هي المصرة الدنيوية . والجواب عنه بنحو آخر بأن يقال بمنع الكبرى وهي وجوب دفع الضرر المظنون فان الحكم بدفع الضرر المظنون ان كان هو الحكم فيها بملك التحسين والتقيح فيكون الحكم عقلياً فلا يجب مراعاته إلا على القول بالملزمة بين الحكم العقلي ،

- التقرب إنما يحصل بالامر ومع الشك فيه كيف يحصل امتثال الامر العبادي وان كانت محرمة فالمناط في الفسدة النوعية فكالواجبة ، فان المناط فيها هي المصلحة النوعية وان كانت شخصية فهو وان حصل الظن بالضرر إلا ان الكبرى غير مسلمة إذ لا يجب دفع الضرر الدنيوي المظنون اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاحكام المظنونة بظنون غير معتبرة اما ان تكون عبادية او نظامية او شخصية ، فان كانت عبادية فالظن بها لا يلزم الظن بالضرر حيث انها منوطة بقصد التقرب ، وقصد التقرب لا يحصل إلا في صورة العلم بالامر الواقعي ومن الواضح يتوقف على احراز الواقع ، اما بالعلم او الظن الخاص وان كانت نظامية اي واجبات كفاية كالطبابة والحياطة ونحوهما من الاشياء التي يتوقف عليها النظام فمخالفة الظن بها لا يلزم منه الظن بالضرر لاعتبار الضرر فيها نوعياً لا شخصياً والعقل لا يحكم بوجوب دفع الضرر النوعي وإنما يحكم بوجوب دفع الضرر الشخصي وان كانت احكاماً شخصية فملا يكون فوات المصلحة والوقوع في الفسدة ضرراً رجوعه الى عدم النفع في الاول وكونه اعم من الضرر في الثاني فانهم وتأمل .

والحكم الشرعي . وقد عرفت من مطاوى كلماتنا بمنع الملازمة وحيثئذ نقول بعدم التلازم بينهما ، فلا اشكال في عدم كون العقل يدرك جميع مقتضيات الشيء وموانعه ، وليس لأحد ذلك إلا لشارع الحكيم العالم بجميع مقتضياته وموانعه فإذا كان ذلك كذلك فربما يحكم العقل بشيء وكان له مانع لم يدركه ومنع عنه الشارع لا اطلاعه على المانع فينفك حكم العقل من حكم الشارع . وأما إذا كان حكمه حكماً جبلياً فقد استقرت سيرة المشرعة على العمل به فهو لا يكون حكماً عقلياً محضاً ، وإنما هو من الأحكام الشرعية لقيام سيرة المشرعة على العمل به على انه يمكن لنا منع قيام السيرة فانهم وتأمل .

الثاني — مما استدلل به على حجية مطلق الظن هو انه لو لم يؤخذ بالظن واخذ بغيره لكان ترجيحاً بلا مرجح واللازم باطل ، فكذا الملزوم (١) ، وفيه

(١) وحاصل هذا الوجه هو ان الأخذ بغير الظن يلزم ترجيح الرجوح وهو باطل فيلزم الأخذ بالظن ولا يتم هذا الوجه إلا بأن يكون التكليف منجزاً وتردد بين الأمر في مقام الامتثال بين الأخذ بالظن والأخذ بخلافه كما لو ترددت القبلة بجهات يظن بأنها في بعض الجهات ولم يمكن الاحتياط فيتمتعين الأخذ بالظن والالزم ترجيح بلا مرجح أو ترجيح الرجوح وان لم يكن التكليف ثابتاً فلا مانع من الرجوع الى البراءة أو الرجوع اليها لا يكون من ترجيح الرجوح . والحاصل ان هذا الوجه يتوقف على أمرين بتنجز التكليف وعدم امكان الاحتياط ، ومع هذا كله لا ينبغي عدم دليل مستقل بل هو راجع الى دليل الانسداد وقد قرره بعض المحققين بأن ترجيح الرجوح قبيح ، إنما هو بحسب الاغراض المولوية لا بحسب الاغراض الشخصية إذ ذلك من الحالات الاولى —

انه لا ينبغي جعل هذا الدليل دليلاً برأسه بل هو أحد مقدمات دليل الانسداد ،  
فيضم باقي المقدمات الى هذه المقدمة ينتج تعين الأخذ بالظن فهو راجع الى دليل  
الانسداد ، فلا معنى لجملة دليلاً برأسه وان لم ينضم الى سائر المقدمات فلا ينتج  
تعين الأخذ بالظن وتقديمه على الوهم والشك كما لا يخفى فافهم .

الثالث - مما استدلل على حجية مطلق الظن ما عن السيد الطباطبائي  
قدس سره من انا نعلم بوجود محزمات وواجبات ، فبمقتضى هذا العلم الاجمالي  
الاحتياط في جميع اطراف العلم الاجمالي ولكن يلزم من الاحتياط العسر المنفي  
بلسان الاخبار ، فالجمع بين قاعدة الاحتياط وقاعدة نفي العسر يقتضي اثبات  
المظنونات وترك المشكوكات والوهومات . وفيه ما لا يخفى انه راجع الى دليل  
الانسداد فان انضم الى باقي المقدمات تعين الأخذ بالظن وعليه لا معنى لعمده

— لاستحالة تأثير الأضعف دون الاقوى فلا معنى للترديد في المراد في  
الراجع هل هو في اغراض المولى أو في اغراض الفاعل بل لو وافق ما هو  
مرجوح بحسب غرض المولى للاغراض العقلانية فانه لا يخرج عن المرجوحية  
بحسب غرض المولى ، والنقض العقلاني يوجب رجحانه بحسب ذاته ولا يجعله  
راجحاً بالفعل إذ مقام المبودية والمواوية محفوظ عند العقلاء ايضاً فليس للمبد  
ترجيح ما يوافق غرض العقلاء على غرض المولى ، فقولنا الظن بالوجوب يوجب  
رجحان الوجوب على غيره انما هو في حد ذاته لا بالفعل إذ ذلك يتوقف على كون  
الظن حجة معتبرة وإلا لكان الراجع بالفعل غيره . فتامة هذا الدليل تبني  
على مقدمات الانسداد حتى تتمحض المسألة في الظن والوهم حتى يقال الامتنال  
الظني ارجح من الامتنال الوهمي فلا تفعل .

دليلاً مستقلاً في قبال دليل الانسداد وان لم ينضم الى بقية مقدمات الانسداد فلا ينتج تعين الأخذ بالظن فلذا ينبغي صرف الكلام الى بيان دليل الانسداد واعراض النظر عن هذين الدليلين الآخرين والطاب الكلام في بيانها وبيان ردّها بلا فائدة بعد ارجاعها الى دليل الانسداد كما لا يخفى .

## دليل الانسداد

الرابع - الدليل المعروف بدليل الانسداد فقد استدلل به على حجية مطلق الظن وهو مركب من مقدمات اربعة كما عن الشيخ الأنصاري في رسائله ، ومن مقدمات خمسة كما عن الاستاذ في كفايته (١) الاولى : العلم الاجمالي بوجود واجبات

(١) وقد أورد الاستاذ المحقق النائيني قدس سره بعدم الحاجة الى المقدمة الاولى وان العلم بوجود المحرمات والواجبات فعلية إذ ذلك من الامور المسلمة لعدم الشك في ان حلال عهد حلال الى يوم القيامة ، وحرامه حرام الى يوم القيامة ودعوى ان بقاء التكليف يرجع الى المقدمة الثانية ممنوعة إذ المقدمة الثانية لرفع احتمال انه بالانسداد يرتفع التكليف فتكون المقدمة الثانية ترفع ذاك الاحتمال وبالجملة انه ان اريد من العلم ببقاء التكليف هو عدم نسخ الشريعة وان الاحكام باقية الى يوم القيامة فيرد عليه انه لو عد مثل ذلك في المقدمات لعدم مثل وجود الصانع والنبوة منها ايضاً مع انه من الواضح ان مثل ذلك من قبيل المبادئ ومن الاصول المسلمة المفروغ محققها فكذلك بقاء التكليف . وان كان المراد من العلم ببقاء التكليف في الواقع المشبهة فهو راجع الى المقدمة الثانية -



ومحرمات فعلية . الثانية : انسداد باب العلم والعلمي . الثالثة : لسنا مهملين

— أي انا لسنا مهملين ، ولكن لا يخفى فان اسقاط الاولى من المقدمات ان كان لاجل عدم مقدميتها فن الواضح انه لولاها لما كان مجال لبقية المقدمات إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع وان كان لاجل وضوحها فن الواضح ان ذلك لا يوجب عدم مقدميتها والاستثناء عن ذكرها كما ان دعوى ادراج المقدمة الثانية في الرابعة بتقريب انه لا يجب الامتنال العلمي مطلقاً ، أما التفصيلي فلعدم التمكن لانسداد باب العلم أو العلمي ، واما الاجمالي فللزوم الاختلال أو الضرر والخرج ممنوعة إذ ان تعدد مصاديق المقدمة لا يوجب تعددها كما ان انتزاع جامع يجمعها لا يوجب وحدة المقدمة بل تعدد حسب تعدد الجهات بيان ذلك ان عدم الامتنال التفصيلي لاجل السالبة بانتفاء الموضوع يفاير عدم لزوم الامتنال الاجمالي وهذه الجهة هي التي لها الدخول في النتيجة فالجهة التي لها الدخول في المقدمة الثانية غير التي لها الدخول في المقدمة الرابعة وان أمكن انتزاع جهة جامعة ثم لا يخفى ان المحقق الحراساني قدس سره في الحاشية جعل عقلية الدليل باعتبار عقلية النتيجة وبعد تحقق المقدمات الخمسة يستقل العقل بحجية الظن ولا يخفى ان ذلك انما يتم بناءً على الحكومة ، واما بناءً على الكشف لحكم الشرع بحجية الظن فلا تكون عقلية والظاهر ان العقلية باعتبار استلزام النتيجة للمقدمات فيكون من قبيل استلزام التالي للعقد بمعنى انه لو حصلت المقدمات حصلت النتيجة فيكون هذا الاستلزام عقلياً بعد فرض عدم امكان الرجوع الى غير الاصول المعمولة اجماعاً اذ بعد فرض تحقق المقدم أي المقدمات لو لم يتعين الظن يلزم الخلف أو التكليف بما لا يطاق او النزول الى مقابله يلزم ترجيح —

فلا يجب لنا التعرض للأحكام الشرعية . الرابعة : عدم وجوب الاحتياط للعسر والهرج او لاختلال النظام وعدم الرجوع الى الاصول او فتوى الفقيه . الخامسة : ترجيح الرجوح قبيح فينتج من هذه المقدمات تعين العمل بالظن ولا ينبغي ان كون المقدمات اربعة او خمسة انما هو باعتبار النتيجة فان عد العلم الاجمالي من المقدمات تكون النتيجة التبعض في الاحتياط محضاً وان لم يعد العلم الاجمالي منها تكون النتيجة اما بنحو الحكومة او الكشف على تفصيل يأتي ان شاء الله تعالى وينبغي قبل بيان هذه المقدمات والتعرض الى تفصيلها ، بيان أمر آخر وهو انه لا اشكال ولا ريب ان العقل لما كان حاكماً بالبراهة من جهة قبح العقاب من دون بيان فلا بد من الخروج عن هذا الحكم لأجل وجود بيان اسكي يرفع حكم العقل فينبغي لنا تعين ما هو المصحح للعقوبة على المخالفة والمنشوبة على الموافقة .

فنقول : تنجز التكاليف بالبيان على نحو يرتفع موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يتصور على اربعة مسالك :

الأول - منجزية تلك الأحكام بالعلم كما هو مبنى الاستاذ في الكفاية حيث عد الاجمالي من مقدمات دليل الانسداد فجعل بيانية تلك الأحكام الواقعية منحصرة بالعلم ، فاذا وجد بيان ارتفع موضوع حكم العقل بالبراهة ففتضى بيانية العلم الاجمالي بالاحتياط السكلي في جميع اطراف العلم الاجمالي من المظنونات والمشكوكات والموهومات فاذا كان العلم الاجمالي يوجب ذلك فيلزم العسر

— الرجوح والرجوع الى ما يطابق احد هذه الامور باطل اجماعاً كثير هذه الاصول الاربعة اولادلة خاصة كنفس هذه الاربعة فلا محالة يتعين العمل بالظن عقلاً .

والخرج فبضميمة حكم العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح فيتعين العمل بالظن ولكن يشكل على من جعل منجزة الأحكام بالعلم الاجمالي وجعله أحد مقدمات دليل الانسداد كما ذكرها الاستاذ قدس سره في الكفاية فعليه لا ينتج الدليل المذكور إلا الحكومة ولا يكون للكشف مجال لأن تعيين العمل في الظن في المظنونات هي من وظائف حكم العقل وليس للشارع حكم مولوي . نعم يمكن صحته على نحو الارشاد به إذ به رجح الظن على غيره فتريد النتيجة على هذا المسلك بين القول بالكشف أو الحكومة لا معنى له بل يتعين حمله على الحكومة كما لا يخفى وايضاً يشكل بأن غرض المستدلين بهذا الدليل هو تعيين ما هو البيان ويكون رافعاً لموضوع البراءة فيكون الظن مثبتاً للتكليف وهذا يناقض انحصار البيانية بالعلم الاجمالي إذ مع كونه بياناً لا معنى لبيان آخر فيكون العمل بالظن مع كون البيان بالعلم ليس إلا كونه مرجحاً في مقام الاسقاط والخروج عن عهدة التكليف . وبالجملة كون الظن هو البيان لا بد من انحلال العلم الاجمالي وينحصر بيانته بالظن لكونه من صفريات قيام امارة تثبت التكليف في اطراف العلم الاجمالي ولا اشكال في انحلال مثل هذا العلم الاجمالي والمفروض انه على هذا المسلك تنحصر البيانية في العلم ولا يكون غيره بياناً ثم انه على القول بكون الظن هو البيان بمقدمات الانسداد بني على اعتباره من قبل الشارع كما يقوله أهل الكشف فهل يكون اعتباره بنحو البدلية او فقط هو مثبت للتكليف وجهان الظاهر هو الثاني لأنه لو كان على نحو البدلية يكون لازمه انتفاء الحكم في المشكوكات فمع انتفاء الحكم فيها يخرج المشكوكات من اطراف العلم الاجمالي ومن الواضح بطلان اللازم لما نمجد في انفسنا وجود الشك في التكليف على نحو يتساوى فيه الطرفان

من غير مراجع كما لا يخفى .

المسلك الثاني - في ان منجزية تلك الأحكام غير منحصرة بالعلم ، بل يعم العلمي ايضا وعليه يكون في مورد وجوب الاحتياط تكون العقوبة على نفس الاحتياط ولم يكن العقاب على نفس الواقع لعدم تحقق البيان له لكي يتنجز ، ومع عدم تحقق البيان والتنجز لا ترتب العقوبة عليه وايضا لازم هذا المسلك ان نتيجة دليل الانسداد هو الكشف دون الحكومة بعكس المسلك المتقدم فلازمه الحكومة دون الكشف لان قضية انسداد باب العلم والعلمي وعدم اكمال التكليف بالنسبة اليها حصول العلم بوجود بيان من الشارع وبمقتضى بطلان الاحتياط وقبح ترجيح الرجوح بتعين البيان بالظن فيكون الظن هو البيان المنسوب من قبل الشارع فلذا وجد بيان من الشارع أمحل ذلك العلم الاجمالي بوجود تكاليف لقيام إمارة من الشارع على أحد أطراف ذلك العلم الموجب لسقوط العلم عن المؤثرية .

المسلك الثالث - في منجزية تلك الأحكام وان منجزية تلك الأحكام غير منحصرة بما ذكر من العلم أو العلمي بل يعم ذلك والاحتمال المتعلق بالتكليف الذي يحرز اهمامه ، فكما ان العلم والعلمي منجزان للواقع كذلك الاحتمال المهتم به ايضا منجز للواقع مثلا الشارع اوجب الاحتياط مع احتمال التكليف ليس إلا لمنجزية الاحتمال كالاختبار للعائض ، وكوجوب الفحص مع احتمال التكليف ، فان الاختبار والفحص ليس إلا لمنجزية ذلك الاحتمال . وبالجملة ان عندنا كثير من الموارد يعرفها المتابع بتنجز التكليف فيها بمجرد الاحتمال وليس بمجرد الاحتمال بوجود تنجز التكاليف بل لابد من ايجاد دليل يدل على وجود الاهتمام بهذا

الاحتمال وقد عرفت انه بمقتضى المقدمة الثالثة (١) انا لسنا بممهلين وان الشارع

(١) وقد استدلل لهذه المقدمة بامور ثلاثة : (الاول) الاجماع وهو وان لم يكن فعلياً إلا انه يظهر للعتيق بأن كل من تعرض لمسألة الانسداد يلتزم به بل انا نقطع من مذاق المشرعة هو عدم اهمالنا من التكاليف كالبهائم . (الثاني) الخروج عن الدين لو لم يتعرض الى الوقائع المشتبهة . (الثالث) العلم الاجمالي بوجود تكاليف واجبة او محرمة وذلك يوجب التعرض للوقائع المشتبهة وعلى مقتضى هذه المدارك تختلف النتيجة ، فان المدرك ان كان الاجماع او خروج عن الدين فهو اساس الكشف ، وان كان المدرك هو العلم الاجمالي فان بنينا على كونه منجزاً في الموافقة والمخالفة فيحرم مخالفته القطعية كما يجب موافقته القطعية فهو مبنى الحكومة وان بنينا على كونه منجزاً بالنسبة الى المخالفة القطعية فيحرم المخالفة القطعية وليس منجزاً بالنسبة الى الموافقة القطعية فلا تجب الموافقة القطعية فهو مبنى التبعيض في الاحتياط بيان ذلك ان عدم الاهمال ان كان لاجل الاجماع والضرورة فهو اساس الكشف حيث انه بقيام الاجماع على وجوب التعرض للوقائع المشتبهة او بلزوم الخروج عن الدين لو لم يتعرض لتلك الوقائع فينتج من ذلك ان الشارع لم يترك التكاليف ، والاحتياط في المقام لم يكن بنفسه طريقاً موثقاً فان العقل وان حكم ابتداءً بوجوب تحصيل الاحتمالات إلا انه ليس بمعمولاً حيث انه بمرتبة توجب اختلال النظام ومرتبة منه يوجب المعسر والمخرج وهما منفيان ومرتبة منه لا يلزم شيئاً منهما وهو التبعيض وهو يحتاج الى جعل كالظن ، وان حججه تحتاج الى جعل شرعي وليس الا الظن فينبذ بدل على حجية الظن شرعاً وان كان المدرك لعدم -

مما اهتم بالتكليف فلا بد من حكم العقل بطريق أدنى من العلم وليس إلا الظن إذ هو القدر المتيقن فعليه تكون النتيجة حجية الظن من دون احتياج الى ضم بقية المقدمات الاخر ، بل يكفي انسداد باب العلم أو العلمى وعدم الاهمال وضم مقدمة لم يذكرها الشيخ في رسائله ، والمحقق الخراساني في كفايته قدس سرهما وهي اهتمم الشارع فيحكم العقل باتباع الظن ولا يحتاج الى ضم بطلان الاحتياط وترجيح الرجوح ، ولا يخفى ان النتيجة على هذا المسلك هي الحكومة لأن العقل يحكم باتباع الظن بمقتضى المقدمات الثلاث .

المسلك الرابع - في ان منجزية تلك الأحكام بما ذكرناه في الفرض السابق مع زيادة عليه وهي كون المنجزية من اساس الدين ، فان التكليف تارة

— الاهمال هو العلم الاجمالي بناءً على وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية فهو اساس الكشف حيث يحكم ابتداءً بتنجز العلم الاجمالي بوجوب الاثبات بجميع المحتملات ولكن لما كان موجباً للاختلال او العسر والمخرج فالمعقل يحكم اما بالتبعض او حجية الظن ولا يخفى ان كشف العقل بحجية الظن شرعاً او حكم العقل بلزوم التبعض في الاحتياط انما هو فيما إذا لم يعلم اهتمم الشارع بها كالدماء والفروج والاموال الخطيرة واما فيها فلا معنى للكشف المذكور فان العلم برضاء الشارع بالاحتياط في معظم الأحكام وعدم ابقائه امر الشريعة على الامتثال الاحتمالي لا ينافي وجوب الاحتياط في موارد خاصة كما ان العقل عند عدم التمكن من الامتثال القطعي في جميع الموارد لا يتنزل الى الامتثال الظني مطلقاً بل يحكم بوجوب الامتثال القطعي في الموارد المهمة ويتنزل الى الامتثال الظني في غيرها فلا تغفل .

يتبين منها على وجه يتحقق بها اساس الدين ، واخرى لم يتبين ذلك فعلى الاول  
يجري قبج العقاب بلا بيان بالنسبة الى الزائد عما يقين به اساس الشريعة .  
وعلى الثاني لا تجري قاعدة قبج العقاب بلا بيان لأن العقل حاكم باتيان ما به  
اساس الدين ، فكل مورد يحتمل كونه منه يجب الاتيان به وعلى هذا المسلك  
يكون دليل الانسداد ايضا مركبا من ثلاث مقدمات انسداد باب العلم أو العلمي  
واحتمال النجزية بمناس كونه اساس الدين وترجيح الرجوح قبج حينئذ يتعين  
العمل بالظن فهو كالمسلك المتقدم في كون دليل الانسداد مركبا من ثلاثة مقدمات  
غاية الأمر ان الفرق بينهما احتمال النجزية في المسلك السابق انه اذا لم يبلغ الى  
كونه مما اهتم به لا يكون منجزاً بخلاف هذا المسلك فانه بمجرد الاحتمال يقتضز  
التكليف ولا يحتاج الى احراز الاهتمام ، وبالجملة المسالك التي ذكرناها اربعة  
فعلى المسلك الاول دليل الانسداد مركب من مقدمات خمسة كما ذكره الاستاذ  
في الكفاية وعليه تكون النتيجة هي الحكومة ثبوتاً ، وعلى المسلك الثاني يكون دليل  
الانسداد مركبا من مقدمات اربعة كما ذكره الشيخ في الفرائد وتكون النتيجة  
هي الكشف ثبوتاً ، وعلى المسلك الثالث تكون النتيجة مركبة من ثلاثة مقدمات  
انسداد باب العلم والعلمي وعدم الاهمال واحتمال الاهتمام فتكون النتيجة هي الحكومة  
اثباتاً لا ثبوتاً وعلى المسلك الرابع ايضا الدليل يتركب من ثلاث مقدمات انسداد  
باب العلم والعلمي واحتمال النجزية بمناس كونه اساس الدين وترجيح الرجوح  
قبج فتكون النتيجة هي الحكومة اثباتاً لا ثبوتاً ، بقي الكلام في ما ذكره  
الاستاذ قدس سره في الكفاية مسلكاً خامساً هو ما ذكره في اللقمة الثانية بما  
حاصله هو ان الامور الواقعية انما تقتضز بنصب الحجة او بانشاء حكم الاحتياط

وهذان المنجزان يتركان في كون كل واحد منهما في ظرف الشك ولكن يفترقان حيث ان الأول في مقام تنزيل المؤدي ، والثاني حكم في ظرف الشك وحينئذ اذا علمنا انا مكلفون في الوقائع ولكن حصل التردد في كيفية اعتبار المنجز هل هو بنحو الأول أو الثاني والنحو الأول من المتيقن اعتباره فينبذ يجب الاحتياط ولما كان الاحتياط عسراً تمين العمل بالمظنونات لقبح ترجيح المرجوح انتهى ما لخصناه من كلامه قدس سره .

اقول : انه على هذا المسلك الخامس يوجب انحلال العلم الاجمالي فاذا انحل العلم الاجمالي يسقط عن منجزية تلك الأحكام فينبذ يتوجه الاشكال على الاستاذ قدس سره انه بذلك يحصل التنافي لما جعله من كون العلم الاجمالي منجزاً اذا عرفت ما ذكرناه لك من المسالك الخمسة في منجزية الأحكام الواقعية ، فاعلم ان المختار من هذه المسالك هو المسلك الثالث ، أما المسلك الأول الذي منجزية الاحكام بالعلم الاجمالي فقد عرفت انحلاله بالحجة المستكشفة من مقدمة عدم الاهمال فمع الانحلال يسقط العلم عن المنجزية ، وأما المسلك الثاني فقد عرفت في جعل الطرق والامارات من انه لا ينحصر المنجزية في خصوص الامارات بل يعم حتى الاحتمال المهتم به ، وأما المسلك الرابع فهو لا يصار اليه إلا في صورة عدم احراز الاهتمام وبمقتضى مقدمة عدم الاهمال فقد احرز احتمال الشارع لتلك التكاليف .

وأما المسلك الخامس - فمقتضاه انحصار المنجزية في نصب الحجة وجعل الاحتياط وقد عرفت عدم الانحصار بل يكفي في المنجزية احراز الاهتمام ثم انه على تقدير منجزية العلم الاجمالي ، أما ان يكون العلم الاجمالي في الدوائر واحداً أو متعدداً وعلى تقدير التعدد اما ان يكون في كل دائرة علم لا ربط له بدائرة اخرى



أو يكون التعمد بالتلفيق بأن يكون علم اجمالي في دائرة المظنونات مع بعض المشكوكات والموهومات مع بعض المظنونات وظابطة تعدد العلم واتحاده انه لو انزل المظنونات وبقيت المشكوكات مع الموهومات فان بقي العلم الاجمالي مع انزال تلك الدائرة فهو متعدد وإلا فتحد .

فاذا كانت العلوم متعددة بحسب الدوائر كانت نسبة الاحتياط الى تلك الدوائر على السوية ولا مزية لمظنونات على غيرها ولا يلزم العمل بالاحتياط في الموهومات ترجيح بلا مرجح ولكن الانصاف أن دعوى تعدد العلم الاجمالي بحسب الدوائر مخالفة للوجدان إذ الوجدان حاكم بأنه ليس لنا إلا علم اجمالي واحد بين تلك الدوائر فبمقتضى هذا العلم الاجمالي العمل بجميع الدوائر وهو الاحتياط . ولكن الاحتياط باطل لما منع إما عقلي وهو ما يكون موجباً لاختلال النظام ، أو شرعي وهو ما كان موجباً للعسر والخرج الذي لا يبلغ إلى حد احتلال النظام .

أما الكلام في بطلان الاحتياط من جهة الاختلال بالنظام فيحكم العقل ببطلان الاحتياط فمقتضاه التخيير بين الدوائر ولكن لما كان ترجيح الأرجوح قبيحاً تعين العمل على مقتضى الظاهر فيترك الاحتياط في دائرة المشكوكات والموهومات وهذا واضح ولكن الاشكال في أن الترخيص الناشئ من حكم العقل بترك الاحتياط هل هو مطلق أو مشروط بمراعاة الاحتياط في دائرة المظنونات بحيث لو ترك الاحتياط في دائرة المظنونات يجب العمل بالاحتياط في المشكوكات أو الموهومات فيه وجهان مبنيان على مسألة الترتب فن قال بطلانه قال بالاول ، ومن قال بصحته قال بالثاني .

فعلى الأول يكون التكليف واحداً في دائرة المظنونات . وعلى الثاني :

يكون متعدداً أحدهما في دائرة الظنون مطلق والآخر في دائرة المشكوكات والموهومات مشروط بترك الاحتياط في الظنون هذا بكليهما في التكليف الناشئ من حكم العقل .

وأما التكليف الواقعي فيختلف حاله بالنسبة الى العلم بفعلية التكليف وعدمه من جهة الخلاف في كون التكليف بالاحتياط واحداً أو متعدداً ، فن قال بالوحدة نظراً الى محالية الترتب عنده كان اللازم القول بعدم فعلية التكليف لأنه من المحتمل كون التكليف في دائرة المشكوكات والموهومات ، فعلى تقدير وجوده لا يكون فعلياً لوجود الترخيص في دائرة المظنونات نشك في وجوده فلا يكون فعلياً . ومن قال بالتعدد نظراً الى صحة الترتب يكون التكليف بالواقعي فعلياً لأنه على هذا القول يتولد علم اجمالي بفعلية التكليف إما مطلقاً يتحقق في ضمن المظنونات أو مشروطاً يتحقق في ضمن المشكوكات والموهومات فظهر من ذلك ان انحصار المنجزية في العلم الاجمالي مع الذهاب الى الترخيص المطلق متنافيان لأن الترخيص المطلق مستلزم لعدم تنجيز العلم الاجمالي .

بيان ذلك انه على تقدير انحصار التنجيز بالعلم يلزم العمل بجميع الأطراف للخروج عن العهدة ولما كان العمل بجميع الأطراف متعذراً سقط حكم العقل بالعمل بالجميع الذي هو الاحتياط التام ، فالقيام يكون من قبيل ما لو تمذر بمض اطراف العلم غير المعين منجزاً وكان بمقتضى حكم العقل التخيير بين الدوائر الثلاثة وبمقتضى المقدمة الأخيرة وهي قبح ترجيح الرجوح تعين العمل في خصوص المظنونات فتكون المشكوكات والموهومات تحت الترخيص المطلق فعلى تقدير وجود التكليف فيها لا يكون فعلياً فلا يكون منجزاً لأن التنجيز فرع الفعلية فلا يكون العلم بياناً

مع كون الترخيص مطلقاً سواء قلنا بأنه علة تامة أو قلنا بأنه مقتضى ، وأما لو كان الترخيص مشروطاً في دائرة الشكوكات فيجتمع بيانية العلم مع حكم العقل أو القول بالتبويض فنعلم اجمالاً بتوجه تكليف اما مطلقاً في دائرة المظنونات أو مشروطاً في دائرة الشكوكات والوهومات فيجب عليه بسبب توجه هذا التكليف العمل بدائرة المظنونات فان عصي فيجب العمل في دائرة الشكوكات والوهومات .

وبالجملة : الموجب لحصر التنجيز في خصوص العلم هو كون العلم مقتضى للتنجيز والقول بالترتب لكي يتم ما ذكره من دليل الانسداد إذ مع عدم أحدهما لا يتم الدليل المذكور مع حصر التنجيز بالعلم إذ لا أظن أن القائلين بالانسداد يلتزمون ذلك فلو قال بعملية العلم الاجمالي لا يجري الدليل المذكور حيث لا معنى لمجيء الترخيص أو القول بعدم الترتب فانه أيضاً لا يجري الدليل المذكور .

إذا عرفت ما ذكرنا ذلك من المسالك الخمسة فاعلم انه يقع الكلام في بيان مقدمات باب الانسداد فاعلم ان المقدمة الاولى لا اشكال في انسداد باب العلم الوجداني فان العلم التفصيلي بالحكم من النصوص المتواترة ومن الاجماع القطعية قليل لا يفي بالأحكام الشرعية وأما بالنسبة الى انسداد باب العلم فهو في محل النع لما عرفت من تمامية الأدلة الدالة على حجية خبر الواحد الموثوق الصادر الدال على معظم الأحكام الشرعية بنحو لا يحصل محذور من الرجوع الى الاصول العملية الجارية في الموارد الخالية من النصوص . ولذا كان البحث في أن دليل الانسداد بنحو الحكومة أو الكشف قليل الفائدة .

وأما المقدمة الثانية : التي هي عدم اجمال التكليف في الوقائع المشكوكة

والرجوع الى البراءة الأصلية مما لا اشكال في اعتبارها وانما الكلام في مدرك هذه المقدمة هل هو العلم الاجمالى بالتكليف أو هو الاجماع أو محذور الخروج عن الدين وقد عرفت اخلاف النتيجة حكومة وكشفاً أو تبعيةً والظاهر أن المدرك هو الاجماع ومحذور الخروج عن الدين وبذلك يستكشف وجود مرجح آخر مثبت لتكاليف الواقعية بالمقدار الكافي غير العلم الاجمالى وعليه يسقط العلم الاجمالى من البيانية لأنحلاله بذلك المنجز بل ربما يقال ان المدرك هو خصوص محذور الخروج عن الدين لاحتمال ان يكون مدرك المجمعين هو ذلك وعليه لا معنى للتبويض .

وبما ذكرنا يظهر انه لا حاجة لما التزمه صاحب الكفاية ( قده ) من انحلال العلم الاجمالى بالأحكام الثابتة في موارد الاصول المثبتة مع ضم الاجماع القطعية والنصوص المتواترة أو المخوفة بالقرينة وما علم من الأحكام الشرعية .

وأما المقدمة الثالثة : التي هي عبارة عن بطلان الرجوع الى الطرق المقررة للجاهل من التقليد أو الاصول المثبتة أو الأخذ بالاحتياط فمدركه هو دعوى الاجماع القطعي على عدم جواز الرجوع الى مثل التقليد ونحوه إذ ذلك وظيفة الجاهل ولا يشمل مثل من كان باذلاً جهده لبطلان مدرك المسالم المخطئ له في اعتقاده كما انه لا معنى للرجوع الى الاصول النافية لتحقيق العلم الاجمالى بالتكاليف والمستلزمة للمخالفة القطعية المعبر عنه بالخروج عن الدين ، وأما المثبتة كالاستصحاب والاحتياط في الموارد التي تكون الشبهة من أطراف العلم الاجمالى فقيل بعدم جريانها لوجهين : الاول منافاته للعلم الاجمالى كما عن الشيخ الانصاري قدس سره . والثاني قصور في المجهول الذي هو مفاد الاصول التيزيلية كما عن

بعض الاعاظم ( قدّه ) حيث أن مفادها البناء العملي وبالاخذ بأحد طرفي الشك والغاء الطرف الآخر تشريعاً وذلك انما يتم في الشبهات البدوية لا المقرونة بالعلم الاجمالى إذ مع تحققه يعلم بانتقاض الحالة السابقة وانقلاب الاحراز السابق الى احراز آخر يضاده وحينئذ لا يمكن الحكم ببقاء الحالة السابقة تعبداً إذ لا بمقل اجتماع الاحراز التعبدى مع الاحراز الواقعي ولكن لا يفتى ما في هذين الوجهين من النظر أما لزوم الاحتياط للعسر والخرج فهو ممنوع لقلة موارده .

وأما عن الثاني فلما ذكرناه سابقاً ان اليقين الوجداني يتعلق بالعنوان الاجمالى من دون سرائته الى الخصوصيات فلا مانع من جريان الاصل بالنسبة الى الخصوصيات وتحقق اليقين بالعنوان الاجمالى لتغاير متعلقيهما ، فلا يكون الاحراز التعبدى منافياً للاحراز الواقعي فان متعلق الاصول هي العناوين التفصيلية المتعلقة للشك والعنوان الاجمالى قد تعلق به اليقين فلا يكون أحدهما مضاداً للآخر إذ موضوع التعمد بالابقاء ليس هو اليقين بأحد العناوين ولا احد الخصوصيتين لكي ينافي العلم الاجمالى وإنما هو العنوان على نحو التفصيل اللهم إلا ان نقول بسرابة العلم الاجمالى الى الخصوصيات ، وقد عرفت ضعفه وبما ذكرناه يندفع ما يقال المنع من جريان الاصول المحرزة بتحقيق المضادة بينهما وبين العلم الاجمالى .

واما بطلان الاحتياط فالذي يدل عليه الاجماع القطعي وقاعدتي نفي العسر والخرج بل واختلال النظام النوعي والشخصي من غير فرق بين ان يكون الحاكم بالاحتياط به هو العقل من جهة العلم الاجمالى او الحاكم به الشرع من جهة الاجماع .

لما عرفت من ان الاجماع القطعى وادلة نفي العسر والخرج تدل على

عدم وجوبه . نعم وقع الاشكال بالنسبة الى الأخير بدعوى ان ادلة نفي العسر والخرج ترفع الأحكام التي يكون لها حالتان : حالة عسره او خرج ، وحالة غيرهما كأدلة الضرر تارة ولا تنصف به اخرى ، واما لو كان الحكم دائماً ضرورياً كالزكاة والجهاد فلا تشمل تلك الأدلة والاحتياط من قبيل الشك في فاته ليس الا ضرورياً ولكن لا يخفى ان ذلك يتم لو كان دليلاً نفي الخرج ناظراً الى خصوص إيجاب الاحتياط واما لو كان نظره الى الحكم الواقعي فلا اشكال في اتصافه بمحاليتين حالة تكون امثاله خرجاً وعسراً ، واخرى لا يلزم ذلك فعلى الأول يكون عسره لأجل الاشتباه فيرفع فعلية ذلك الحكم الملازم لانتفاء وجوب الاحتياط وبذلك يجاب عن شبهة عدم شمول ادلة نفي الضرر والخرج لنفي الاحتياط العقلي بتقريب ان الضرر والخرج لا يثبتان من نفس الحكم الشرعي وانما حصلتا بالأمر الخارجي وهو حكم العقل بالجمع بين المحتملات وحينئذ ادلة الضرر والخرج لا تكون ناظراً لمثله حتى يكون منفيًا بعموم تلك الأدلة . وقد عرفت ان ذلك مندفع لأن الضرر والخرج وان كانا من جهة امر خارجي ولكن منشأ ذلك هو فعلية التكليف المجهولة . ومن الواضح ان تلك الادلة ترفع إيجاب الاحتياط باعتبار انها ترفع منشأه . اعني فعلية تلك التكليف . نعم بقي في المقام ما ينبغي له التعرض هو ان الشيخ الانصاري قدس سره ذكر في ذيل المقدمة الثالثة (١) ما ملخصه ان العلم الاجمالي لما كان مقتضياً للعمل بجميع الاطراف

(١) وهي عديم وجود منجز وطريق ترجع اليه من الامارات والاصول النافية والمثبتة والقرعة وأمثالها . أما الاصول فلا تجري في اطراف العلم الاجمالي لانتقاض مجراها للمعلوم بالاجمال ، ولصاحب الكفاية -

ولزم من رعاية الاحتياط عسر و حرج فينتج من ذلك التبعض بالاحتياط بمقدار

قدس سره كلام حاصله أن لنا مراتب ثلاث :

الأول - ان الاصول التوجيهية تجري ولا يمنع من جريانها العلم الاجمالي بالانتقاض . ولكن لا يخفى ان المناقضة ليست في الدليل كما يظهر من شيخنا الأنصاري ( قده ) وإنما المناقضة تحصل في نفس الجمل لعدم معقولية جمل شيئين متناقضين .

الثاني - انه لو سلم كون العلم الاجمالي مانعاً عن جريان الاصول لكن يمنع ذلك في خصوص اللقاع لعدم مناقضة إذا المشكوكات التي هي مجرى للاصول ليست احكامها فعلية فلا تجري الاصول في جميع الاطراف وإنما تجري الاصول فيما لو كانت فعلياً دونما لم يكن كذلك .

أقول : ان ذلك ينبغي ان يجعل اشكالا علمياً في جريان الاصول بيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الشك في الحكم الكلبي إنما هو وظيفة المجتهد كاشك في وجود النسخ ، وكاشك في نجاسة الماء إذا زال تغيره فيجري الاستصحاب في نفس الحكم الكلبي . وأما لو شك في نفس الموضوع الخارجى فليس اثبات الحكم الجزئى من وظيفة المجتهد فلذا وقع الاشكال في جريان الاستصحاب في الاحكام الجزئية لعدم كونها من وظائف المجتهد ، اذ استنباط المجتهد للاحكام الشرعية لم يكن على نحو النيابة بل من جهة كونه يرى نفسه نفس المكلف فيكون عنده امور ثلاثة كلية أي علوما كلية : ( الاول ) يعلم كون بعض الموضوعات حصل فيها التغير لكي يكون مجرى للاصول . ( الثانى ) يشك كلياً في ثبوت الحكم لها . ( الثالث ) حصول العلم بانتقاض احدها . فهذه الامور الثلاثة كانت بنحو الكلية والشك الذي هو موضوع الاصل يكون —

يرتفع به العسر بأن لا يعمل بالاحتياط في الموهومات ويعمل بالاحتياط في

— فعلياً في جميع الاطراف ولا يمكن جريان الاستصحاب في جميع  
الاطراف لزوم المخالفة العملية القطعية بل لو لم تقل المانع من جريان الاصول  
في اطراف العلم الاجمالي هو لزوم المخالفة العملية كما هو مختار صاحب الكفاية  
فلا مانع من جريانه ما لم يلزم منه ذلك كما لو علم بطهارة أحد الانامين  
المسبوقين بالنجاسة فإنه لا يلزم من استصحاب نجاستها مخالفة عملية .  
وأما لو قلنا بأن العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض الاطراف  
بنفسه مانع من جريان الاستصحاب في اطرافه كما هو مختار الشيخ الانصاري  
قدس سره فلا مجال للرجوع الى استصحاب التكليف في المقام للعلم بانتقاض الحالة  
السابقة وان لم يلزم منه مخالفة عملية . ودعوى أن تدريجية الاستنباط  
يوجب عدم كون الشك الذي هو موضوع الاصل فعلياً بالاضافة الى  
جميع الاطراف لعدم الانتفات اليها دفعة ليحصل له شك فعلي بل يكون  
التفات اليها تدريجياً وكلما التفت الى حكم كاش شكه فعلياً فيجري فيه  
الاستصحاب ، واما ما لم يلتفت اليه لا يكون مورداً للاستصحاب فلا  
تحصل المناقضة من جريان الاستصحاب إذ لا يكون العلم الاجمالي بانتقاض  
الحالة السابقة في بعض الموارد مانعاً عن جريان الاستصحاب في المقام كما  
هو الحال في استنباط الاحكام للمجتهد ولكن لا يخفى ان المجتهد وان لم  
يكن ملتفتاً الى جميع الشبهات دفعة واحدة إلا انه بعد استنباطها وجمعها  
في الرسالة ليس له الافتاء للعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها على انه  
لا يمنع ذلك من جريان الاصول النافية إذ المانع من جريانها . اما ان  
يكون العلم الاجمالي او لزوم الخروج عن الدين او الاجماع مع ان الاول  
غير حاصل والاخير انما ينعان من اجرائها في الجميع لا من خصوص -



المظنونات والشكوكات ودعوى لزوم الحرج بضم الشكوكات الى المظنونات خلاف

— واقعه مع الغفلة عن غيرها ، مضاف الى ان الشك لما كان بنحو الكلية فيكون في جميع الأطراف فعلياً فيجري الاستصحاب في جميع الأطراف ومع جريانه في الجميع يوجب العلم باستقاض الحالة السابقة في بعضها وذلك مانع من الجريان في جميع الأطراف

الثالثة — ان ضم الاصول المثبتة الى القطعيات يوجب لانحلال العلم الاجمالي ، ولكن لا يخفى ان الاصول المثبتة وان اوجبت انحلال العلم الاجمالي بوجود تكاليف في الشريعة إلا انه لا يوجب انحلال العلم الاجمالي بوجود امارات دالة على الأحكام الواقعية لعدم كونها بقدرها حتى توجب الانحلال . وأما الكلام في الاحتياط فقد عرفت ان له مراتب ثلاثة : فربما توجب انحلال النظام ولا اشكال في عدم اتباعها . ومرتبة توجب العسر والحرج ، ولا يخفى ان ادلة العسر والحرج حاكمة على الموضوعات الواقعية ، والحكومة تارة تكون بلفظ التفسير ، واخرى تكون بنحو التخصيص والتقييد ، وثالثة تكون بنحو التعرض لشرح اللفظ بلسان رفع الموضوع كمثل لا شك لكثير الشك . ومن الواضح حكومة ما كان من قبيل الثالث على الدليل الواقعي والمقام من هذا القبيل إلا انه استشكل في حكومة ادلة الحرج والعسر على الاحتياط وحاصله أن المستفاد من ادلة لا حرج والعسر حكومتها على الأدلة الواقعية بمعنى ان الحكم الواقعي ان كان حرجياً فهو مرخص في فعله فالحكم الواقعي في المقام ليس حرجياً والاحتياط وان كان حرجياً إلا أنه ليس من الأحكام الواقعية ولا يمكن لا يخفى ان الحكم الواقعي في المقام نفسه وان لم يكن حرجياً وضرورياً ولكن على تقدير المصادفة يكون الحكم الواقعي منجزاً وحيث لا يعلم في أي —

الأنصاف لقلة المشكوكات لكون الغالب أما الظن بالوجوب أو بعدمه اللهم إلا أن يقوم اجماع على ترك العمل بالمشكوكات ولكن الانصاف أن دعوى قيام الاجماع على ترك العمل فيها مشكل وإن كان محققه مظلوناً بالظن القوي ولسكنه لا ينفع ما لم ينته الى حسد العلم ثم إن الشيخ الأنصاري قدس سره ذكر اعتراضاً ما لفظه .

ان قلت : اذا ظن بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات فقد ظن بأن المرجع في كل مورد منها الى ما يقتضيه الأصل الجاري في ذلك المورد فتصير الاصول مظلونة الاعتبار في المسائل المشكوكة فالمظنون في تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على المسكف وكفاية الرجوع الى الاصول وسيجيء انه

— طرف من اطراف العلم الاجمالي ، فالعقل يحكم بالاثنيان بجميع أطرافه ومع فرض كون الاثنيان بها حرجياً او ضرورياً فيرتفع تنجزه بمقدار ما يرتفع به الحرج فيثبت له التكليف المتوسط ويكون حال هذا التكليف المنجز على تقدير المصادفة حال الاضطرار الى واحد لا بعينه مع مصادفة التكليف الواقعي في ضمنه بناءً على ما هو الحق من عدم الفرق بين الاضطرار الى واحد بعينه والاضطرار الى واحد لا بعينه مضافاً الى ان أدلة الحرج والضرر حاكمة على الحكم العقلي والاحتياط لما كان الحاكم به العقل من جهة عدم المؤمن ، فلو حصل المؤمن يكون حاكماً عليه وعلى تقدير حكومته فليس إلا بمقدار ما يحصل به رفع الحرج والضرر لا رفع ما لا يكون حرجياً وضرورياً ، ومن الواضح ان طرح الكل ليس حرجياً فلذا لا يرفع وإنما يرفع ما به يكون حرجياً وضرورياً فيثبت التكليف المتوسط والاثنيان بما ليس بحرج ولا ضرر فلا تغفل .

لا فرق في الظن الثابت حجيته بدليل الانسداد بين الظن المتعلق بالواقع وبين الظن المتعلق بكون الشيء طريقاً الى الواقع وكون العمل به مجزياً عن الواقع وبدلاً عنه ولو تخلف عن الواقع وأجاب عن هذا الاعتراض بجوابين :

أحدهما : في متن الكتاب والآخري في الحاشية ، اما الذي في المتن فمأخذه ان الظن بالطريق إنما يكون كالظن بالواقع إذا كان الظن حرجياً في مقام اثبات التكليف لا فيما إذا كان في مقام اسقاط التكليف كما هو في مقامنا فانه قد تنجز بالعلم الاجمالي فيكون الظن مسقطاً لا مرجعاً .

واما المذكور في الحاشية كما هو الأصح بحسب النسخة ما لفظه :

« قلت مرجع الاجماع قطعياً كان أو ظنياً على الرجوع في الشكوكات الى الاصول هو الاجماع على وجود الحجة الكافية في المسائل التي إنسد فيها باب العلم حتى تكون المسائل الخالية عنها . وورد للاصول ومرجع هذا الى دعوى الاجماع على حجية الظن بعد الانسداد » . انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه (١) .

( ) قال الشيخ الانصاري قدس سره : ( اللهم الا يدعي قسام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في الشكوكات . . . الخ ) وحاصله ان معنى انعقاد الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في الشكوكات هو ان الشارع لا يريد إلا الامتنال الاحتمالي ومرجهه الى ان الشارع لا يريد الاطاعة العلمية ولكن الانصاف ان مثل دعوى هذا الاجماع مشكل والظن بتحقيقه لا يفيد ثم اعترض ( فده ) على نفسه بما حاصله بأن الظن بمثل هذا الاجماع يستلزم الظن بمجرى الاصول في الموارد المشكوكة فتصير الاصول مظلومة الاعتبار . وسيجيء الكلام في اعتبار مظلون الاعتبار نعم لافرق -

ولا يخفى أن جوابه ناظر الى كون العلم ساقطاً عن المنجزية فيكون الظن مثبتاً للتسكيف خلاف الجواب المذكور في المتن فانه ناظر الى ان المنجزية في العلم

— في كون نتيجة دليل الانسداد الظن بالواقع لا الظن بالطريق . ثم اجاب في المتن بمبارات عديدة مختلفة وحاصلها انا نتكلم في مقدمات دليل الانسداد فادخل النتيجة فيها موجب للزوم الدور وبيانه واضح وقد اورد الاستاذ النائي قدس سره على ما ذكره الشيخ بايراد بن :

الاول - ان الاجماع الظني يوجب الظن بقيام الاصول فتكون الاصول مضمونة الاعتبار وهي اما ان تكون نافية ، فالنفي يصير مضمون الاعتبار واثبات التسكيف يكون موهوماً فيلحق بالموهومات وان كانت مثبتة للتسكيف فيكون التسكيف مضموناً فيلحق بالمضمونات ، واما المشكوكات فأما ان تلحق بالمضمونات او بالموهومات .

الثاني - ان ادلة الاصول ان كانت ظنية فيرفع اليدها عنها بالظن وان كانت قطعية كما هو المفروض فلا يتخلو الحال فيها اما ان تكون قطعية كالبراءة العقلية ، او بالنسبة حد التواتر المفيد للقطع المعادي لحينئذ لا يرفع اليدها عنها إلا بالقطع ، فالاصول الجارية في المشكوكات يوجب رفع اليدها عنها بلحاظ العلم الاجمالي بالتسكيف ولا يمكن لما قام الاجماع الظني على جريان الاصول فلأزومه جريانها وان كان سقوطها مع قيام الاجماع الظني احتمالاً الا ان هذا الاحتمال لا يضر بجريان الاصول ولأجل هذين الأمرين اسقط سيدنا الاستاذ ما في المتن من العبارات المختلفة وذكر في حاشية الكتاب ( مرجع الاجماع قطعياً او ظنياً ... إلخ ) بعد عرض ذلك على استاذنا وامضاه لما اراده في الحاشية . وحاصل ذلك تعرضه لشئتين :

احدهما - اختيار ان نتيجة دليل الانسداد هي الكشف لا الحكومة —

وكونه مسقطاً للتكليف لا مثبناً له وكيف كان فتوضيح كلامه ( قدّه ) يحتاج الى معرفة الفرق بين كون ثبوت الترخيص في الشكوكات بمناط العسر والحرص او بمناط قيام الاجماع على الترخيص فان كان بمناط الاول أى العسر والحرص فيشكل دعوى انحصار منجزية العلم لأن مقتضى المنجزية أن يكون التكليف فعلياً على أي تقدير من أطراف العلم الاجمالي والمقام ليس من ذلك القيل إذ التكليف بالنسبة الى المظنونات فعلي وبالنسبة الى الشكوكات مشروط ببعضان ذلك التكليف فلا يكون العلم منجزاً سواء قلنا بأن العلم علة تامة لتنجز أو قلنا بأنه مقتضى .

واما اذا كان بمناط الثاني بأن يكون الترخيص بمناط الاجماع أيضاً لا يمكن مجيء الترخيص بهذا المناط واسكن ليس على الإطلاق بل إذا كان العلم علة تامة ، وأما إذا كان مقتضياً فيمكن مجيء الترخيص إذ معنى كونه مقتضياً هو كونه قابلاً لمنع المانع ، ومع قيام الاجماع على أحد الأطراف فيتحقق الترخيص بمناط الاجماع ، وأما بناءً على العلية فلا يعقل مجيء الترخيص إلا

— لما عرفت من ان قيام الاجماع بذلك المعنى يستلزم جملاً من الشارع وليس شيء قابلاً للجعل في المقام سوى جعل الظن حجة .

وثانيهما : ان الاجماع ولو كان ظنياً يوجب كون الاصول مظنونة الاعتبار فان كانت مثبتة للتكاليف فتلحق بمظنونات الاعتبار وان كانت نافية تلحق اثبات التكليف بالموهومات فلا معنى لجعل الشكوكات في قبالة المظنونات والموهومات وسيأتي زيادة توضيح في الحاشية الاخرى . فافهم وتأمل .

إذا كان العلم الاجمالي منعلا ، اما بقيام حجة على تعيين المعلوم بالاجمال أو بقيام امارة مثبتة للتكليف المبر عنه بجعل البديل ، فاذا حصل أحد هذين الامرين فيجوز الترخيص . فالترخيص إنما يذشأ بعد حصول هذين الامرين ومملولا لاحدهما ولا يحصل ما لم يحصل أحدهما ولا يوجد قبل وجود أحدهما .

إذا عرفت ذلك فنقول اتضح لك انه لا يعقل التوصل من العلم بالترخيص الى العلم بالحجة بتعيين المعلوم بالاجمال أو جعل البديل لان العلم بالترخيص متأخر عن الترخيص والترخيص متأخر عن العلم بالحجة أو العلم بالبديل تأخر المعلوم عن العلة ، فاذا كان العلم بالترخيص متأخراً عن العلم بالحجة أو البديل بمرتبتين فكيف يستكشف من العلم بالترخيص العلم بالحجة أو جعل البديل ، فان قلت لنا أن نستكشف بطريق الـ ( إن ) ولا ينافي تأخره رتبة قلت : طريق الـ ( إن ) إنما يستكشف اذا لم يكن العلم الاول علة للعلم الثاني ، وأما اذا كان علة فلا يستكشف ، وإلا فلا يلزم وجود المعلوم قبل وجود العلة .

فظهر مما ذكرنا ان قيام الاجماع على الترخيص لا يتأتى بناءً على كون العلم الاجمالي علة تامة لانه إنما يتحقق بعد العلم بالانحلال أو جعل البديل على انه يشكل بأنه لو علمنا بوجود الحجة وعيناها في الظنون من قيام الاجماع على الترخيص فقد انحل العلم الاجمالي من جهة جعل البديل ولكن كان الاخذ بالحجة هو قيام الاجماع ولم يكن ثابتاً من دليل الانسداد والمفروض من عقد هذا الدليل . اثبات جعل البديل منه لا من غيره وإلا يكون الباب مفتوحاً لا منسدأً مع ان الفرض إنسداده كما لا يخفى .

وأما بناءاً على كون العلم الاجمالي مقتضياً فيمكن مجيء الترخيص إلا انه لا بد من ثبوته بالعلم لا بالظن واليه ترجع عبارة الشيخ قدس سره لكنه لم ينفع ما لم ينته الى حد العلم ولا يبعد كون اعتراضه على نفسه مبنيّاً على كون العلم الاجمالي مقتضياً اذ بناءاً على كونه علة تامة لا وجه لاعتراضه عليه ولقد أجاد في الجواب المذكور في المتن بما ملخصه ان العلم لما كان مقتضياً لنتيج لا يكون له مانع من كونه منجزاً الا بمجبي مانع يمنع اقتضاؤه ولم يكن قيام الدليل على اعتبار الظن مانعاً من اقتضائه وكون الظن بالواقع والظن بالطريق على السوية إنما هو من حيث اثبات التكليف ، وأما من حيث اسقاطه فلا يكون هناك تسوية بينهما .

ومن هنا ظهر الفرق في الجواب الذي ذكره في المتن وبين ما ذكره في الحاشية حيث ان الظن في الاول مرجع في الاسقاط ، وفي الثاني مرجع في الاثبات ، وغاية ما يستدل بكون الظن مرجعاً في مقام الاثبات كما أفاده في الحاشية هو انه لما كنا غير مهملين بعد انسداد باب العلم والعلمي ينتج وجود حجة كافية وبضميمة قبس ترجيح الرجوح يعين كون تلك الحجة هي الظن ولكن لا يخفى انه لا يتم إلا بناء على انحصار البيانية بالكشفية لا باحتمال المهتم به إذ لا كشفية له ، وأما بناءاً على ما هو التحقيق من عدم انحصار الكشفية فيه ويكفي كون الاحتمال منجزاً ومصححاً للعقوبة كما في صورة اختبار الحائض وطلب الماء مقدار غلوة سهم أو سهمين لمن لم يجد الماء فان التكليف في هذين الموضوعين وامثالهما لم يكن من الكشفية بل من جهة الاحتمال المهتم به ، ودلنا على الاهتمام في مقامنا هو مقدمة عدم الاهمال فانا لما كنا غير مهملين

نستكشف عدم رضا المولى بنوات التكليف عند الاحتمال وبمجرد وجود الاحتمال يكون التكليف منجزاً .

نعم اذا قام اجماع على ان التكليف يلزم اثباته لا بنحو الاحتمال والرجاء فلا بد للشارع من نصب حجة كاشفة عن ذلك التكليف ولكن أني لنا باثبات ذلك الاجماع . ويمكن دعوى اجماع غير هذا الاجماع بأن الاحتمال الذي هو في مقامنا ليس مثل الاحتمال الذي هو في أطراف الشبهة المحصورة الذي لا ينجز إلا بالعلم ولا يتنجز بالاحتمال بل في مقامنا يتنجز بالحجة الكاشفة وبالاحتمال فدعوى قيام الاجماع على كون التكليف لا يتنجز في مقامنا إلا بالكاشف ضعيفة جداً .

ومما ذكرنا ظهر ان ما ذكره في الحاشية على خلاف المختار ثم انه لو أغضضنا عن المختار فهو أيضا فيه نظر لانه إن كان مبنى الاعتراض هو أن العلم الاجمالي علة تامة فلا يخلو الحال من أحد أمرين :

أما امتناع تحقق الظن بالترخيص ، فلان المتحقق هو القطع بالترخيص دون الظن ، بيان ذلك أن العلم الاجمالي اما ان يكون منعلا أولا فعلى الاول كيف يعقل مجيء الترخيص مع كون العلم الاجمالي غير منعحل ، وعلى الثاني وهو كون العلم الاجمالي منعلا فنقطع بالترخيص .

فدعوى كون الظن بالترخيص يرجع الى جعل حجة كافية ممنوعة على كل تقدير وان كان مبنى الاعتراض على كون العلم الاجمالي مقتضياً فيمكن مجيء الترخيص بقيام دليل شرعي عليه إلا أنه نمنع الملازمة بين الظن بالترخيص ووجود حجة كافية لا يمكن انتفاء الحجة الشرعية مع تحققه فيجب الاحتياط



في جميع الأطراف. ومراعاة التكليف في جميع موارد احتمالاته .  
ودعوى ان الاجماع الظني الدال على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات  
يلازم الظن. بجريان الاصول فيها فيلحق المشكوكات بالموهومات .  
بيان ذلك ان الظن باعتبار الأصل العددي الجاري فيها يوجب الالحاق  
بالموهومات لوحدة الأثر فان الظن في الفراغ والخروج عن العهدة يحصل من  
جريان الأصل وحينئذ لا يجب الاحتياط في الموهومات ، وذلك يكفي في  
حجية الظن بالطريق من دون حاجة الى تمامية المقدمات ، ولذا عدل الشيخ  
قدس سره عما في المتن الى ما ذكره في الحاشية بقوله : « مرجع الاجماع قطعياً  
كان أو ظنياً . . . الخ »

كما ينسب ذلك الى بعض الأعاظم ممنوعة إذ ذلك لا يتم ما ذكره من  
لحوق المشكوكات بالموهومات من قيام الاجماع الظني إذ الظن باعتبار الأصل  
وإن كان يوجب الظن بالفراغ إلا ان احتمال العقاب باق لمنجزة العلم الاجمالي  
الموجب للاحتياط بل هو من موارد قاعدة دفع الضرر المحتمل .

ودعوى ان ذلك يجري في الموهومات ممنوعة إذ هي مورد لقاعدة فبح  
العقاب بلا بيان ، وكذا المشكوكات ان قلنا : بأن النتيجة حجية الظن ،  
وهكذا لو قلنا : بأن الظن بالطريق مثل الظن بالواقع ، والظاهر ان ما ذكره  
في الحاشية لم يكن بنحو العدول ، وانما هو جواب آخر إذ مجرد وجود الاجماع  
الدال على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات الملازم لجريان الأصل فيها  
لا يوجب الترخيص في المشكوكات ما لم تكن هناك حجة كافية بمقدار المعلوم  
بالاجمال إذ لو لم ينحل العلم الاجمالي انحلالاً حقيقياً أو حكماً بالعلم التفصيلي

لم يلزم جريان الأصل في بقية الأطراف بل يكشف نفس الاجماع على اجراء الأصول عن أن الشارع نصب الحججة الكافية وهي ليست إلا المظنون فحينئذ تنتج المقدمات الكشف للاجماع على حجية الظن لا الحكومة لكي يبحث من تماميتها أو لزوم التبعيض ، ولذا يمكن أن يتوجه ايراد ما ذكره في الحاشية بأنه رجوع عن الحكومة الى الكشف على انك قد عرفت منع دعوى الاجماع على عدم وجوب الاحتياط واجراء الأصل الكشف عن نصب الطريق بناءً على كون العلم الاجمالي علة تامة للتجنز بالنسبة الى الموافقة القطعية للوجوب لعدم جريان الأصل في بعض الأطراف إلا بعد العلم بنصب الطريق وذلك لا ينافي النصب الواقعي إذ القلع بنصب الشارع الطريق في بعض الأطراف بوجوب جواز الترخيص شرعا وعقلا وجريان الأصل في الطرف الآخر ولو لم يكن في الواقع قد نصبه ومع عدم العلم لا يتحقق الترخيص في أطراف العلم ولا تجري الأصول في الأطراف ولو كان في الواقع طريق منصوب . وبالمجمل ان الانحلال والعلم بنصب الطريق في بعض الأطراف موجب للترخيص وجريان الأصل في الآخر فعليه لا يكون الاستكشاف والعلم بالنصب معلولا لجريان الأصل ، ومن هنا يعلم أن العلة لجريان الأصل العلم بالنصب لا النصب الواقعي . نعم بناءً على كون العلم الاجمالي مقتضياً للتجنز لا مانع من جريان الأصل لعدم دلالة على جعل الشارع الظن حجة إذ يمكن أن يكون الترخيص وجريان الأصول لمنع المانع من الاقتضاء على انه لا معنى لتحقيق الاجماع الظني بل ولا الاحتمالي وعلى تقدير تحققه لا بد وأن يكون مسبوقاً باجماع آخر على نصب الطريق وكون الظن حجة من قبل الشارع ،

فلذا يترتب لازمه وهو جريان الأصل (١) . ثم انه يشكل على من استنتج

(١) ولكن لا يخفى ان ما ذكره هو عين ما في الحاشية حيث جعل الاجماع على الرجوع في المشكوكات الى الاصول كاشفاً عن وجود الحجة وليس في المقام إلا الظن فيستنتج من ذلك القول بالكشف ولذا اورد عليه المحقق النائيني ( قده ) بأنه عدل من الحكومة الى الكشف وذلك يناق ما يذكره من ترتب آثار الحكومة ونتائجها . بيان ذلك ان مراتب الامتثال ثلاثة :

فتارة تكون على نحو الامتثال التفصيلي كالصلاة الى القبلة المعلومه واخرى يكون على نحو الامتثال الاجبالي كالصلاة الى اربع جهات . وثالثة تكون على نحو الامتثال الظني كما لو تعذرت الصلاة الى اربع جهات فمه يتعين الامتثال الظني ولو لم يحصل الظن لا بد من الامتثال الاحتمالي فيثبت لو قلنا بأن عدم اهل التكليف مستند الى العلم الاجبالي . وقلنا : بمنجزيته ، فالمعقل يحكم بالاحتياط فمع تعذره لا بد من القول بالتبويض إذ هو الواصل بنفسه .

ودعوى ان المعقل يحكم بالظن فاسد حيث ان ذلك يحتاج الى جعل ومع وصوله الى مرحلة الامتثال يفتني الجعل وان كان مستنداً الى الاجماع والخروج عن الدين فلا بد من الاحتياط ومع تعذره استكشف جملاً من الشارع وليس إلا الظن هذا كله لو قلنا : بأن بطلان الاحتياط لاجل الاجماع على عدم العمل بالموهومات فلا يخلو اما ان يكون لسانه بطلان الاحتياط في خصوص الموهومات فيفتج التبويض ، واما ان يكون لسانه عدم اكتفاء الشارع بالامتثال الاحتمالي فيستكشف منه جعل شرعي وليس لنا إلا الظن .

من لزوم التبعض العمل بالاحتياط في خصوص الظن .

- فتحصل مما ذكرناه ان القول بالكشف ، إما ان يستند فيه عدم الاهمال الى الخروج عن الدين او الاجماع . وقلنا : بان بطلان الاحتياط من جهة الاختلال او من جهة العسر والحرج فلازم ذلك هو القول بحجية الظن شرعاً واما ان يستند عدم الاهمال الى الاجماع والخروج عن الدين وقلنا : ان بطلان الاحتياط من جهة الاجماع بأن يكون لسانه عدم الرضا بالتكليف الاحتمالي فلا بد لنا من القول بالكشف ، واما الحكومة فطريقها منحصرة بأن يستند عدم الاهمال الى العلم الاجمالي وان الاحتياط باطل لاحد الوجوه المذكورة فلا بد من القول بالتبعض . لما عرفت ان مرجعه الى مرحلة الامتثال ومن الواضح ان هذه المرحلة ليس للشارع فيها جعل .

فتحصل مما ذكرناه ان مقدمات الانسداد على تقدير تسليمها لا تنتج الكشف بل ولا الحكومة الا ان ترجع الى مرحلة الامتثال كما لو كان التكليف واحداً وقد تعذر فيه العلم التفصيلي والاجمالي وان تعذر فالامتثال الظني في هذه المرتبة اعني مرتبة الاسقاط ليس للشارع فيها بيان حجة وطريق ، والمقام ليس من ذاك القبيل إذ التكاليف لما كانت متعددة ومرددة بين المشكوكات والمظنونات والموهومات ومرجع ذلك إلى ان التكاليف بأي مرتبة ثابتة ، فبدليل الانسداد يثبت التكليف فمع رجوع الامر الى هذه الجهة ليس للعقل الحكم بأن الظن هو الحجة . ولو سلمنا وقلنا بأن التكاليف كلها بمنزلة التكليف الواحداني نقطع بتحققها ويكون الشك راجعاً الى مقام الفراغ عنها فيكون المقام مقام السقوط فمع تعذر العلم التفصيلي والاجمالي فصل الى مرحلة حكم العقل بحجية الظن ولكن -

بيان ذلك ان المعلوم بالاجمال لما كان مردداً بين القليل والكثير فتجري البراءة من الزائد فيكون المعلوم بالاجمال المتيقن مردداً بين الدوائر الثلاثة فتكون دائرة الشك ودائرة الظن بالنسبة الى انطباق المعلوم بالاجمال عليها على السوية فحينئذ ينبغي التخيير بين الدوائر لا تعيين العمل بالظن . نعم لو لم تجر البراءة كان اللازم تعيين العمل في خصوص الظن لأن قاعدة جريان البراءة التوسعة ، والتوسعة هنا موجودة إذ لولا البراءة لكان احتمال التكليف الزائد لازم المراعاة في كل من الدوائر لولا مزية رجحان الظن وبما أن الظن هو الأقرب لذا حكم العقل بالأخذ به وطرح الشك والوم ومن هنا ظهر لك الفرق بين جريان البراءة وعدمها لا يقال على تقدير جريان البراءة

— قيام الاجماع ظنياً او قطعياً على عدم ارادة الشارع الامتثال الاحتمالي ولازم ذلك ان يحمل الشارع حجة وليس إلا الظن فحينئذ ينتج من ذلك الكشف لا الحكومة ففقدت الانسداد يستحيل ان تلج الحكومة وعلى تقدير تعليل هذا المحال بالاجماع نقول بالكشف ، فالحكومة عال في حال ولذا اوردنا على القول بالحكومة بما حاصله ان الامر لما رجع الى مرحلة الامتثال لفرضه كالتكليف الوجداني ، وبعد تمذر العلم التفصيلي او الاجمالي فيتعين الامتثال الظني لا العمل بالظن ، ومعنى الامتثال الظني هو ان يأتي الى ان يحصل الفراغ الظني فلا ينتج الحكومة بالعمل بالظن بل بالفراغ الظني وكم فرق بينهما ولكن الانصاف ان ما ذكر من الاشكال لا يرد بعد ان دل الدليل على بطلان العمل بالاحتياط بأدلة الحرج والعسر والاجماع على ترك الموهومات والحاق المشكوكات به فلا يبقى مجال لحكومة العقل بالعمل بالظن فينحصر الاشكال بما ذكرناه سابقاً .

من الزائد لا يكون العلم الاجمالي بالنسبة الى دائرة الشك والظن على السوية كيف والظن أقرب من الشك ومعه لا يكون انطباق المعلوم اجمالا على كل واحد منهما بالسوية لأننا نقول احتمال انطباق العلم على المظنونات ليس إلا كأنطباقه على المشكوكات فان في المظنونات جهتين بحسب المحاظ ، فبلحاظ كونه تكليفاً واقعياً متعاق لاحتال راجح على خلافه وبلحاظ كونه هو ذاك للمعلوم اجمالا فهو مساوق لاحتال خلافه وان اشتبه عليك الحال فقسه الى صورة كون أحد أطراف العلم الاجمالي علماً تفصيلي كما لو عدت تفصيلاً بأن أحد الاناءين نجس مع كونه أحد أطراف العلم الاجمالي فهذا الاناء من حيث كونه نجساً معلوم بالتفصيل ومن حيث كونه قد انطبق عليه المعلوم بالاجمال يكون هو والطرف الآخر الذي هو المشكوك بحسب الانطباق عليه على السوية فاذا تصورت ذلك في العلم التفصيلي فهو جار بطريق أولى فيما لو فرض كون أحد الأطراف ظناً تفصيلياً فصح من جهة كونه مظنوناً تارة ومن جهة كونه مشكوكاً أخرى فن جهة كون التكليف واقعاً مظنوناً ومن جهة كونه منطبقاً عليه العلم الاجمالي مشكوكاً فحمل نتيجة التبعض خصوص الممثل بالظن لا وجه له بل كما يكون العمل على وفق للظن يصح العمل على وفق الشك وبتخير بينهما .

ودعوى ان الظن هو الاقرب فينبغي أخذه ممنوعه إذ ملك الاحتياط لم يكن هو التكليف الواقعي كيف ما كان وانما هو فيما يظن بانطباق التكليف الاجمالي إذ هم العقل إنما هو الخروج عن عهدة ما تنجز عليه من التكليف لا الخروج عن عهدة مطلق التكليف الواقعية ولو لم تكن منجزة .

نعم لو قلنا : بسقوط العلم الاجمالي من جهة المخرج أو العسر المقارن للعلم الاجمالي يتعين تقرير الحكومة إذ بعد تمامية المقدمات يكون العمل بالظن أقرب الى الواقع من الشك والوهم فيحكم بلزوم الاخذ به والرجوع فيما عداه الى البراءة إذ المقام يرجع الى حصر التكليف في دائرة الظن اسكى يرجع الى البراءة فيما عداه وليس المقام من الانحصار بالظن بالفراغ كي يحتاج الى الظن بمحصر التكليف في الظنون .

نعم يتم ذلك بناءً على مسالك التبعيض الراجع الى تحصيل الظن في مقام الفراغ والاسقاط .

فدعوى اعتبار ذلك على الحكومة لا وجه له إذ يكون من قبيل الخلط بين الحكومتين .

وبالجملة الاخذ بالظن من باب الاحتياط لم يكن مثبتاً لحجية الظن وإنما هو من جهة انطباق ما هو معلوم بالاجمال عليه وهذا المعنى ينطبق على الشك إذ من هذه الجهة الجبه الشكوك والظنون على حد سواء .

( فان قلت ) : لم خصصت الشك والظن بالاحتياط وتركت الوهم ولم نجعله في عرضها لسكى يكون التخيير بين الدوائر الثلاثة مع اشتراك الجميع في انطباق ما هو معلوم بالاجمال .

( قلت ) : فرق بين تلك الدائرتين وبين دائرة الوهومات فان في الدائرتين بالنسبة الى انطباق المعلوم بالاجمال عليهما على حد سواء من جهة كون الانطباق مشكوكا وهو مشترك بينهما لا تفاوت بينهما\* . وأما بالنسبة الى الوهومات فليس من قبيل ذلك بل انطباقه على دائرة الوهومات موهوم

ومرجوح بالنسبة الى تلك الدائرتين والسري في ذلك ان احتمال الانطباق لو كان يساوي تلك الدائرتين لكان احتمال التكليف في الموهومات شكياً لا احتمالاً وهمياً .

(إن قلت ) : فكما ان الظن في دائرة المظنونات متعلق بالتكليف الواقعي ولا ينافي كون انطباق العلم عليه مشكوكا كذلك الوهم في دائرة الموهومات متعلق بالتكليف ولا ينافي كونه مشكوكا من حيث انطباق العلم عليه ، فعليه ينبغي التخيير بين الدوائر الثلاثة من غير فرق بينهما من حيث انطباق المعلوم بالاجمال على كل واحد منها إذ الانطباق على كل واحد يكون مشكوكا .

( قلت ) : فرق بينهما إذ الظن متعلق بالتكليف ولا ينافي الشك في انطباق العلم عليه بخلاف الظن فان الوهم بالتكليف يوجب الوهم بالانطباق إذ لو شك في انطباق ما هو معلوم بالاجمال على دائرة الموهومات لما كان موهوما وإن اشتبه عليك الحال فاستوضحه في مثال الحيوان والانسان ، فان التكليف الواقعي لما كان يحتمل الشمول للمعلوم بالاجمال ولغيره افرضه حيواناً والمعلوم بالاجمال لما كان منحصراً افرضه انساناً وافرض مراتب بالنسبة الى الحيوان كما فرضته في التكليف وهم بالحيوان وشك وظن به ، فلو احتملت موهوما وجود الحيوان في الدار إمتنع عقلاً أن يكون لك حالة شك في الانسان الذي هو فرد الحيوان اذ الشك في تحقق الانسان يوجب الشك في تحقق الحيوان فلا يعقل أن يجتمع الشك مع كونه احتمالاً وهمياً إذ الانسان أخص من الحيوان ، فالشك فيه يوجب الشك في الحيوان وهذا بخلاف الظن بوجود



الحيوان فانه يمكن أن يكون الحيوان مظنوناً مع أنه قد شكك في تحقق الانسان لأن الظن بالأعم لا يوجب الظن بالأخص بل يجتمع مع الشك في الأخص بخلاف الوم في الأعم فانه يوجب الوم في الأخص فاذا عرفت في مثال الحيوان والانسان .

فنقول : ان في مقامنا التكليف أعم مما علم إجمالاً ثم تعلق الظن أو الوم بالتكليف الواقعي وتعلق الشك بالمعلوم بالاجمال فترى أنه لا يجتمع كون التكليف . وهو ما مع كون العلم مشكوك الانطباق إذ الشك فيه يوجب الشك بالتكليف لكونه أخص منه بخلاف الظن فافهم وتأمل حتى لا يشتبه عليك الحال . ثم لا ينبغي أن الاستاذ في الكفاية سلك في تبعض الاحتياط طريقاً غير ما سلكه شيخنا الأنصاري ( قدّه ) فالذي ينبغي أولاً هو الأخذ بمقتضى الاصول المثبتة شرعية كانت أم عقلية والاصول الشرعية المثبتة للتكليف في موارد الأخبار تكون ساقطة عن الاعتبار لكونها محكومة بتلك الأخبار إذ الأخبار وإن لم تكن معلومة الاعتبار كما هو فرض انسداد باب العلم والعلمي إلا انها لم تخل من العلم الاجمالي بصدور بعضها مثلاً نعلم بصدور مئة في هذه الاخبار التي بأيدينا فيثبت تكون تلك الاصول الشرعية محكومة لتلك الاخبار . .

ودعوى انه لا تكون محكومة إلا بعد اعتبارها ولا يثبت اعتبارها إلا بعد تميزها ولا ينافي كون الاخذ بجميعها من باب الاحتياط لفرق بين كون الاخذ من باب الاحتياط وبين الاخذ من باب كونها حجة كما لا ينبغي ممنوعة بأن العلم بصدور بعضها يوجب طرح الاصول ولو لم يتميز ذلك البعض إذ

حجية الاصول في مورد عدم وجود دليل لفظي ومع الشك في وجوده يوجب الشك في حجيتها ، ومع الشك في الحجية يحكم العقل بعدمها على انه لم تكن حجة من جهة عدم تمييز الحجة بغير الحجة .

وأما الاصول العقلية مثل حكم العقل بالاشتغال فيما إذا دار الأمر بين المتباينين وكحكمه بالبراءة فيما إذا دار بين الأقل والأكثر الارتباطيين فيشكل القول بتقديمها على الظن لو كان هناك عسر من الجمع بين مقتضى الاصول ومفادونات التكليف إذ عليه ينبغي التخيير لاتمين الأخذ بالاصول وإلا لزم التبعيض في الاصول النافية فما ذكره في الكفاية من أنه يجب العمل على الاصول المثبتة شرعاً أو عقلاً والاحتياط في الاصول النافية وإن لزم العسر محل نظر للزوم رفع اليد بمقدار منها الموجب لرفع العسر كما لا يخفى .

هذا كله إذا كان المراد بالعسر والمخرج المخلين بالنظام فان الاستاذ في الكفاية قد تنظر في حكومة قاعدتي العسر والمخرج على وجوب الاحتياط بل منعه نظراً الى أن المنفي حقيقة هو الموضوع ولكن بلسان نفي الحكم فلا تكون حاكمة على الاحتياط .

نعم لو قلنا : ان المنفي هو عدم جعل حكم ينشأ منه الضرر فيتم ما ذكره من الحكومة وربما يتوهم أن تخصيص النفي بالحكم الشرعي دون العقلي من جهة أن الشارع إنما له التصرف في أحكامه لا في الأحكام العقلية مثل إيجاب الاحتياط ولكنه محل المنع إذ الشارع تصرف في الأحكام العقلية الناشئة من الحكم الشرعي برفع منشأه ولو سلم .

فنقول : ان الحكم الشرعي لما كان مطلقاً يلزم العسر إذ مقتضى

إحلافه العمل به مطلقاً وهو يلزم العسر ، فلذا يقتضي التقييد بمقدار يرتفع العسر وذلك إنما يكون تقييده بحال ترك الآخر ولازم ذلك الامتثال التخيري كما لا يخفى فافهم وتأمل في المقام فإنه من مزال الأقدام .

## تنبيهات الانسداد

وينبغي التنبيه على أمور :

( الاول ) : ان نتيجة دليل الانسداد هل هو الظن بالواقع أو الظن بالطريق أو كليهما .

الظاهر الاول لأن الواقع إنما يكون منجزاً في حال الانسداد على أحد الوجوه والمسالك المذكورة ، فيجب مراعاة الاحتياط ، فمع العسر والمخرج يكون اللازم هو الاخذ بأقرب الطرق مع فرض أن في المقام الاقرب هو الظن بالواقع فلا يكون المتبع الظن بالطريق إلا إذا كان هناك علم اجمالي بنصب بعض الطرق التي بأبدينا فيكون المتمين حينئذ الاخذ بالظن المتعلق بالطريق ، وكيف كان فالقول بالتخيير بين الاخذ بالظن بالواقع وبين الاخذ بالطريق لا وجه له . بل قد عرفت انه في خصوص صورة عدم وجود العلم الاجمالي بالطريق ونجته العلم الاجمالي بالواقع يتعين الاخذ بالظن بالواقع وفي صورة وجود العلم الاجمالي بالطريق يتعين الاخذ بالظن بالطريق .

( إن قلت ) : فالظن كالقطع في حالة الافتتاح فكما ان القطع في حالة الافتتاح حجة مطلقة أي سواء تعلق بالواقع أم بالطريق فكذا الظن في حال الانسداد .

( قلت ) : فرق بين القطع في حال الافتتاح والظن في حال الانسداد فالقطع في حال الافتتاح قد ثبتت حجته بالعقل . والعقل لا يرى فرقاً بين القطع المتعلق بالواقع وبين القطع المتعلق بالطريق بخلاف الظن فان اعتباره تابع لتعجز المظنون فان كل المتعجز هو الواقع كان المتعجز خاصاً وان كان المتعجز هو الواقع المدلول بالطريق كان المتعجز ذلك خاصة ، فالتخيير بينهما لا وجه له بل على ما عرفت يتعين الاخذ بالظن بالواقع فيما لو حصل علم اجمالي بالواقع والاخذ بالظن بالطريق فيما لو حصل علم اجمالي بالطرق .

( إن قلت ) : ليس هم العقل إلا الأمن من العقوبة على تقدير المخافة وهو كما يحصل من الظن بالواقع يحصل من الظن بالطريق إذ الظن بالواقع أيضاً ظن بالمؤمن .

( قلت ) : الذي يهتم به العقل حصول الأمن من الشيء المتعجز وليس هنا إلا التكاليف الواقعية المنجزة من دون دخل للطرق على تقدير عدم وجود علم اجمالي لصدور بعض الطرق فيتعين العمل بالظن بالواقع ، وعلى الواقع المؤدى بالطريق على تقدير وجود العلم بالطرق .

وبالجملة العقل إنما يناط بما هو المتعجز ومع فرض عدم وجود علم اجمالي بالطرق فليس المتعجز إلا الواقع لا المؤدى بالطريق ، فالطريق مع فرض عدم العلم به ليس بمؤمن إذ التأمين من لوازم الوجود الواقعي ولم يثبت اعتبارها أي الطرق ، فالقول بالتخيير بين الظن بالواقع والظن بالطريق .

فقد عرفت انه لا وجه له وغاية ما يقال في توجيهه ان في قيام الظن على تحريم صلاة الجمعة مثلاً في زمن النبية ، ومع ذلك تقوم اماره مظنونة الاعتبار

على وجوبها ، ففي هذه الصورة يتخير بين الاخذ بالظن بالواقع وبين الاخذ بالظن بالطريق ولكن التخيير منوط بعدم وجود العلم الاجمالى فى الطرق وإلا فاللازم مراعاة الظن بالطرق وفقاً لصاحب الفصول حيث ادعى بأن الواقعيات منجزة بمؤدى الطرق ، فلا يجب رعاية الواقع الذي هو مؤدى الطريق وما ينسب الى صاحب الفصول من القول بتقييد الواقعيات بمؤدى الطرق ، ففي غير محله بل غرضه تقييد تنجز الواقعيات بمؤدى الطرق لا الواقع مقيداً بما هو في مرتبة الواقع بل هو من حيث كونه مقيداً بمرتبة التنجز .

وبالجملة فالقول بالتخيير بين الظن بالواقع والظن بالطريق على الإطلاق لا وجه له ، بل في خصوص مثال صلاة الجمعة في زمان الغيبة وما عدا هذا الفرض لا وجه للتخيير بل يلزمه القول بالظن بالواقع فقط ، في خصوص صورة وجود العلم الاجمالى بالواقع دون الطريق .

والقول بالظن بالطريق فقط . في خصوص صورة وجود العلم الاجمالى بالطرق كما هو ذكره الشيخ قدس سره في فرائده (١) ، وقد وافقه عليه

(١) وفقاً للاستاذ المحقق النائنى ( قدس سره ) بتقريب ان مقدمات الانسداد إنما تقتضي كون الظن مؤمناً في حال الانسداد كالقطع في حال الانفتاح فكما أن القطع في حال الانفتاح لا يفرق فيه بين القطع بالواقع والقطع بالطريق ، فكذلك الظن في حال الانسداد لا يفرق فيه بين كونه ظناً بالواقع او بالطريق وخلافاً لصاحب الفصول وصاحب الحاشية حيث اختارا حجية الظن المتعلق بالطريق ، وقد استدلل الاول منهما بما حاصله انا نقطع أنا مكلفون بالتكاليف الواقعية ونقطع ايضاً بأن الشارع قد نصب لنا طرقاً —

الاستاذ في الكفاية من القول بالتخير على الاطلاق مما لم يعلم وجهه خصوصاً  
— محصلة للتكاليف فرجع القطعين الى انا مكافون بالواقع المستفاد من الطرق  
المنصوبة لنا انتهى .

أقول : ليس غرضه ( قدّه ) من مرجع القطعين هو انقلاب الواقع  
الى مؤدى الطريق لكي يرد عليه بأن لازمه التصويب المجمع على بطلانه  
بل مراده أن العلم بالتكاليف الواقعية تنحل الى العلم بالطرق فيمد الانحلال  
يكون التكليف بالواقع المؤدى بالطريق وليس كلامه ناظراً الى التصويب  
المجمع على بطلانه .

وبالجملة مرجع كلام صاحب الفصول الى ان العلم الاجمالي الكبير  
ينحل بقيام منجز ولو كان ذلك المنجز علماً اجمالياً قام على بعض الأطراف  
فيكون المقام نظير ما ذكر في الانسداد الصغير المدعى في الاختصار غاية  
الأمر أن ذلك إقامة دليل الانسداد في موضوع الطريق أي بجعل اصل  
الطريق وفي المقام إقامة دليل الانسداد لطريقة الطريق ولا يخفى ان  
مقالة الفصول لا ترجع الى محصل إذ المنجزية والمعدنية إنما هما من لوازم  
الصورة المعلومة في صقع النفس فما لم تكن الصورة معلومة لا تحصل المنجزية  
ولا المعدنية إذ الحكم الواقعي في ظرفه ليس بمنجز وإنما يقتجز بمسند  
وصوله ، فالجبة عبارته عن الوصول فالعلم الاجمالي بالطريق لا يوجب  
الوصول الى المكلف فما لم يصل بنفسه او بطريقه لا يوجب انحلال العلم الاجمالي  
الكبير . وقد استدلل الثاني وهو صاحب الحاشية ( قدّه ) انه من المسلم  
انما يكون في حال الانفتاح المتبر فيه العلم يكفي في حال الانسداد الظن به  
إذ الظن في حال الانسداد كالعلم في حال الانفتاح ولازم ذلك ان يكون متعلق  
العلم والظن شيئاً واحداً وبيان كلامه ( قدّه ) يتألف من مقدمات ثلاثة : —

على ما ذهب اليه الاستاذ في مسألة التجري من سرابة الحرمة الى

— ( الأول ) : ان خروج المكلف عن عهدة التكليف في مرحلة الامتثال في حال الافتتاح إنما يكون بحكم العقل براءة ذمته وخروجه عن عهدة التكليف وليس معناه انه لا يكفي العلم بالتكليف الواقعي اذ ان كفايته عقلية ولا مجال لانكاره بل المراد ان تحصيل الامتثال شرعا ما يحصل به الواقع بالطرق الشرعية وهو الذي يكون مستتباً لفراغ الذمة عن حكم المكلف ولازم ذلك ان ترتب المقدمة الثانية التي هي كون المكلف به هو العلم بالطرق الشرعية لتحصيل المراد دون الأحكام الواقعية كيما اتفق واذا كان كذلك كان بحكم المقدمة التي جعلناها اصلا موضوعياً هو كفاية الظن بالطريق الذي يحكم معه بفراغ الذمة .

لما عرفت ان الذي يعتبر في حال الافتتاح نفس الطريق فلا بد وان يكون في حال الانسداد يكفي الظن بالطريق ، فان ظنية الطريق تلازم الظن بالفراغ عن حكم المكلف وهذان المقدمتان لا يشبتان المطلوب إلا بضم المقدمة الثالثة وهي ان العلم بالواقع في مرحلة الافتتاح لما كان طريقاً عقلياً كان في مرتبة نفس الطريق الشرعي وليس في مرتبة العلم بالطريق الشرعي إذ العلم بالطريق الشرعي ليس علماً بالواقع وإنما هو علم بنفس الطريق المحرز للواقع ولازم ذلك انه في ظرف الافتتاح يتخير في الايمان بأحد الطريقين العقلي او الشرعي بالنسبة الى مرحلة الامتثال ، واما في ظرف الانسداد فلا بد من سقوط الطريق العقلي اعني العلم بالواقع ولا يمكن قيام الظن مقامه حيث ان العلم لما كان من الصفات النفسانية غير القابل لوقوع الظن مقامه فيبقى الطريق الآخر اعني العلم بالطريق الشرعي لما كان سابقاً من جهة الانسداد لا ينافي قيام الظن بالطريق مقامه —

العمل الخارجى خلافاً لشيخ حيث اختار عدم السراية ، وحينئذ لو قامت — ولازم قيام الظن هو الظن بفراغ الذمة عم اشتغلت بحكم المكلف فظهر من ذلك ان الظن بالطريق هو الحجة دون الظن بالواقع — هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب كلامه ( قدس ) الا انك خير ان في كلامه مواقع للنظر .

اولاً - ان المناط في تفريغ الذمة عن حكم المكلف في مرحلة الامتثال بما لا يرجع الى محصل حيث ان مقام الامتثال غير قابل للحكم شرعى مولوى وانما هو وظيفة العقل فيحكم بحسن الامتثال في مورد الموافقة وبقبح العصيان في مورد المخالفة ولنا ندعي ان مورد الامتثال غير قابل لجعل شرعى حتى في مورد الشك فان قاعدة التجاوز او الاستصحاب الموضوعي إنما هي مجمولة في مورد الشك وانما ندعي ان حكم الشارع في غير مورد الشك في مرحلة الامتثال غير قابل للجعل فجعل حكم شرعى في ظرف الامتثال لغو لا بالاصالة ولا بالملازمة .

لما عرفت ان باب الملازمة إنما هي في الاحكام العقلية الواقعة في سلسلة علل الاحكام لا ما يكون في سلسلة معلولات الأحكام ومن الواضح ان مرحلة الفراغ إنما هي من قبيل الثاني دون الاول .

وثانياً - ان اعتبار الطريق ليس كيفما اتفق وانما هو من جهة انه مؤدى لنفس الأحكام الواقعية بالهوهوية التي ذكرناها سابقاً في جعل الطرق والا لو كان اعتبار الطريق مطلقاً لزم التصويب المجمع على بطلانه .

وبالجملة اعتبار الطريق باعتبار ان ما حكم الشارع حكماً جعلياً بأنه نفس الأمر الواقعي فظهر مما ذكرنا انه ليس المناط في ظرف الانسداد اعتبار الطريق كيفما اتفق وانما الاعتبار باعتبار انه مؤدى نفس الواقع . —



امارة مظنونة الاعتبار على وجوب صلاة الجمعة التي يظن بتحريمها واقفاً فاذا

— وثالثاً : دعوى ان الطريق في مرتبة الواقع ممنوعة حيث ان الطريق بنفسه لا اثر له وانما الذي يترتب عليه الآثار من المنجزية والمعدنية بوجودها العلمي فعليه يكون العلم بالواقع مع العلم بالطريق في مرتبة واحدة فيترتب عليه ان الظن بالطريق والظن بالواقع في مرتبة واحدة .  
فانضح مما ذكرنا ان مقدمات دليل الانسداد لا تنجح حجية الظن بالطريق بل يعم الظن بالطريق والظن بالواقع ، واما القول باعتبار الظن بالواقع من دون اعتبار الظن بالطريق كما هو المنسوب الى المحقق الشريف وبعض تلامذته بما حاصله ان التعبد بالطريق ليس إلا بما فيه جهة كاشفية عن الواقع وليس للطريق موضوعية فالمناط هو تحصيل الواقع فلو دار الامر بين الظن بالطريق والظن بالواقع فالظن بالواقع متية الارادة فيئذ يتعين ارادته ، واما الظن بالطريق فاعتباره مشكوك فيه ويكفي في عدم الحجية نفس الشك ولكن لا يخفى انك قد عرفت ان الظن في حال الانسداد كالعلم في حال الافتتاح ، فكما ان في حال الافتتاح العلم بالواقع والعلم بالطريق في مرتبة واحدة وكلاهما حجة ، فكذلك الظن في حال الانسداد وقد عرفت ان حجية الطريق ليس شيئاً مبانياً مع الواقع وفي عرضه ، وانما هو جعل مؤدى الطريق هو الواقع وهو المراد من جعل الهووية فيئذ يكون الظن بالطريق ظناً بالواقع .

نعم لو قلنا بالتصويب يكون المجمعول بالطريق في عرض الواقع فظهر مما ذكرناه وجه المختار من انه لا فرق بين الظن بالطريق ، والظن بالواقع على تفصيل ذكرناه في تقريراتنا لمبحث الاستاذ المحقق النائيني قدس سره .

أخذ بالامارة على طبقها يكون منجزاً لأنه لم يكن عنده علم اجمالى في الطرق التي بأيدينا فع فرض عدم قيام العلم بالطرق يكون احتمال مخافة الامارة الواقع معتداً به فع كونه كذلك فكيف يسوغ الأخذ بالامارة المظنونة الاعتبار وليس العمل بها إلا تجريباً وحرمة التجري تسري الى العمل الخارجي كما هو رأي الاستاذ (فده) فيكون على رأيه العمل بالامارة تعريض للنفس للعقوبة بلا ظن بالمؤمن . نعم هو بناءً على رأي الشيخ في أن العمل بها ظن بالمؤمن لعدم سراية حرمة التجري الى العمل الخارجي وانما هو ينبيء عن سوء السريرة . وبالجملة القول بالتخير على مسلك الشيخ متجه وعلى ما سلكه الاستاذ غير متجه . ثم لا يخفى ان أحسن ما يمكن توجيه القول بالتخير دعوى ثبوت العلم الاجمالي بوجود تكاليف فعلية التي هي أعم من الواقعية والظاهرية ، فعليه يتم القول بالتخير وربما يستشكل على صاحب الفصول بأن حصر الاعتبار في خصوص الظن بالطريق لا يفيد إذ كل واقع يظن بأنه ، وداً وإن لم يكن واصلنا . ولكن لا يخفى ما فيه بأن ذلك إنما يتم لو كان مدعاة وجود علم اجمالى في الطرق ولو لم يصل اليها ولكن خلاف ، ودى العبارة التي نقلها الشيخ (فده) حيث قال : « بأنا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل ، ودى طرق مخصوصة » . فان هذه العبارة ظاهرة في أن دعوى صاحب الفصول هو تحقق العلم الاجمالي في الطرق الواصلة اليها فاذا كانت دعواه ذلك فلا يرد عليه هذا الاشكال إذ الواقع المظنون ما لم يكن مؤدى طريق واصل لم يكن من أطراف العلم الاجمالي ثم لا يخفى أنه قد استدلل باعتبار الظن بالطريق بالخصوص دون الظن بالواقع بوجه آخر وهو ما ذكره صاحب الحاشية بما

حاصله ان الشارع لم يرد منا الواقعيات على الاطلاق ، ولم تكن الواقعيات على الاطلاق مطلوبة بل الواقعيات مطلوبة على وجه مخصوص فلو جيء بها على غير ذلك الوجه لم يأت بما هو المطلوب ، ففي الانسداد لو لم يظن بالمأذونية لم يجتز به عن الواقع ، فلا بد من الظن بالمأذونية ، والظن بالمأذونية يساوق الظن بالطريق ولكن لا يخفى ان لازم هذا عدم العمل بالقطع إلا أن يرد امضاء من الشارع إذ لولا ذلك لامعنى للعمل به إذ العمل به على هذا النحو خلاف المارخص به ولازم ذلك ان يكون القطع مما تناله يد الجمل .

وقد عرفت في مبحث القطع أن القطع لا تناله يد الجمل لا إثباتاً ولا نفياً بل هو بنفسه منجمل غير قابل للجمل فاذا كان القطع غير قابل للجمل بالنسبة الى حال الانفتاح ، فالظن في حال الانسداد كالقطع في حال الانفتاح فالظن بالواقع في حال الانسداد كالقطع في حال الانفتاح ، ولو سلم قبوله للردع ، إلا انه لا يتوقف على الامضاء من الشارع بل يكفي عدم الردع وفي المقام لم يثبت من الشارع ردع ، فلذا يجب العمل بالظن بالواقع .

ثم لا يخفى انه على القول بأن الظن بالواقع هو المعتبر بناءً على القول بتبعض الاحتياط بمناسط تحقق العلم الاجمالى للتكليف ، وأما بناءً على الكشف فأما أن نقول بوجود علم اجمالى بنصب الطرق كان المدار على الظن بالواقع وان كان ثمة علم اجمالى فان كان بين الامارات التي بأيدينا وبين غيرها فيكون العمل بالظن بالواقع كما تقدم ، وان كان في خصوص التي بأيدينا كان المدار على الظن بالطريق إذ الواقع لم يكن منجزاً إلا بمقدار ما بأيدينا . والحاصل ان الظن إن قررت مقدمات الانسداد على نحو الكشف فلا اشكال في استكشاف

حجته مطلقاً من غير فرق بين الظن بالواقع ، وبين الظن بالطريق ،  
وأما على تقرير الحكومة فحاله يختلف بحسب تقريرها ، فعلى تقريرها بملاك  
الاهتمام فيمكن دعوى اختصاصها بخصوص الظن بالواقع إذ القدر المتيقن من  
الاهتمام إنما هو اهتمام الشارع بالتكاليف الواقعية في دائرة الظنون . وأما  
الطرق المعمولة واقعاً فلم يحرز اهتمامها فلامعنى لتعميم النتيجة وأما بناءً على  
تقريرها بمنأى التخلّص عن محذور الخروج عن الدين فلتعميم مجال إذ العمل  
بأبهما حصل يرتفع المحذور المذكور وأما بناءً على مسلك التبعض فيختلف  
الحال باختلاف العلم الاجمالى ، فان كان العلم الاجمالى بالواقعات فلامعنى  
للتعميم بل لا بد من تخصيص النتيجة بخصوص الظن بالواقعات وان حصل العلم  
الاجمالى بالطرق فلازمه تخصيص النتيجة بخصوص الظن بالطريق .

ودعوى ان المقدمات إنما تقرر لحفظ الواقع والخروج عن عهده  
وهو كما يحصل بالظن بالواقع يحصل بالظن بالطريق مدفوعه بأن وجود العلم  
الاجمالى بالواقعات موجب لعدم تحقق العلم الاجمالى بالطرق أو لعدم تحقق  
الانسداد فيها .

نعم لو قلنا بتحقيق العلم الاجمالى بمطلق الوظيفة الفعلية التي هي أعم  
من الواقعية والظاهرية فتكون النتيجة هو التعميم .

وأما لو قلنا : بتحقيق العلم الاجمالى بالتكاليف الواقعية وعلم اجمالى  
بجمل الطرق فتكون النتيجة هو خصوص الظن بالطريق لانهلال العلم الاجمالى  
بالتكاليف الواقعية المؤداة بتلك الطرق والى ذلك نظر صاحب الفصول على  
ما عرفت مناسبقاً حيث قال : « ومرجع القطعين . . . الخ »

فان غاية ما يمكن توجيه كلامه هو انحلال العلم الاجمالي الى مؤديات تلك الطرق فيكون الشك فيما عداها من الشك البدوي وبهذا التوجيه يندفع اشكال الشيخ ( قده ) إذ مع الانحلال فلا بد من القول بالظن بالطريق . ودعوى عدم انحلال العلم الاجمالي إذ لازمه جريان الاصول لفظية وغيرها وجريانها منوط بوصول تلك الطرق الى المكلف على نحو التفصيل ومع عدم العلم بوصولها تفصيلا لا تجري تلك الاصول ومع عدم جريانها بقي العلم الاجمالي الكبير مدفوعة بأن الموجب للانحلال هو الجزم بظهور ما هو الصادر اجمالا وبذلك ينحل العلم الاجمالي الكبير وكيف كان فمع تحقق العلم الاجمالي بالواقعيات وعدم وجود علم اجمالي بالطرق يكون المدار على الظن بالواقع ، وأما مع تحقق العلم الاجمالي بالطرق فللندار على العمل بالظن بالطريق . وهكذا او قلنا بتحقيق العلم الاجمالي بالتكاليف وانها هي مؤديات الطرق فتكون النتيجة الظن بالطريق .

وبالجملة لا معنى للتخير بين الظن بالطريق بالواقع الا على بعض الوجوه التي ذكرناها فلا تفعل .

التنبيه الثاني : في أن نتيجة دليل الانسداد هل هي مهمة أم غير مهمة فنقول : على ما هو المختار من كون نتيجة دليل الانسداد هي الحكومة فلا بد من التعميم من حيث السبب ومن حيث المرتبة فيمكن القول بالأهمال ، وأما على الكشف فقد ذكر الشيخ الأنصاري ( قده ) التعميم لعدم وجود مرجح فما يتوهم كونه مرجحاً ، اما لتيقن اعتباره واما لأقوائية بعض الظنون على بعض وإما من جهة كون بعض الظنون مظنون الاعتبار أما المرجح الأول : فعلى تقدير

وجوده لا يفي بمسائل الفقه . وأما الثاني : فان الأقوائية غير منضبطة ، فرب قوي يوجد ما هو أقوى منه وعلى تقدير وجود ما ليس أقوى منه فليس إلا الظن الاطمئنانى وهو لا يفي بمسائل الفقه . وأما الثالث : فان ملاك الحجية انما هو بنظر الشارع والعقل ليس له دخل في الحجية فيمكن أن يحمل الشارع الموهوم حجة دون المظنون .

وبالجملة ان المرجحات بعضها غير مرجح وبعضها مرجح لا ينفيد . هذا ملخص كلام الشيخ الأنصارى ( قدس ) في فرائده .

وأما الاستاذ ( قدس ) في الكفاية قال : بأن تعميم النتيجة على الوجهين الأولين مبني على كون الطريق الواصل الى المكلف بنفسه إذ عليه لا يكون مجال لاستكشاف حجة أخرى غير الظن إذ مع التردد لا تكون الحججة واصله ولكن لا يخفى أن هذا في مورد لا يكون متيقن في البين ، وأما لو كان متيقن وهو كاف في الفقه كان المجهول بدليل الانسداد هو لا غير فالترجيح بمتيقن الاعتبار له وجه لا الترجيح بمظنون الاعتبار وكونه أقوى .

لما عرفت أن مناط الحجية بيد الشارع فللشارع جعل الموهوم والضعيف دون المظنون والقوي . والاستاذ ( قدس ) قرب الترجيح بمظنون الاعتبار بوجه آخر حيث قال : ثم لا يخفى ان الظن باعتبار الظن بالخصوص يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه فانه حينئذ يقطع بكونه حجة كان غيره حجة أولا واحتمال عدم حجيته بالخصوص لا ينافي القطع بحجيته بملاحظة الانسداد ضرورة أنه على الفرض لا يحتمل أن يكن غيره حجة بلا نصب قرينة ولكنه من

المحتمل أن يكون هو الحجة دون غيره لما فيه من خصوصية الظن بالاعتبار .  
وبالجملة الأمر يدور بين حجية الكل وحجيته فيكون مقطوع الاعتبار .  
أقول : ما المراد بالوصول بنفسه فإن كان المراد بالوصول بنفسه  
الاطلاع على ملاك الحجية فهو ليس بمظنون الاعتبار بعدم الاطلاع على ملاك الحجية  
إذ ليس لأحد أن يدعي الاطلاع على ملاكات الحجج ولعلها كانت في موهوم  
وإن كان المراد بالوصول بنفسه وصول الطريق بنفسه ولم يعرض عليه الدواعي  
للمؤمنية للاخفاء فهو ليس إلا القول باهمال النتيجة إذ ليس الواصل خصوص  
مظنون الاعتبار بل الذي وصل المشكوك والموهوم أيضاً فتكون النتيجة  
هي الاهمال ودعوى تعميم النتيجة ، وأن تعيين خصوص مظنون الاعتبار  
يحصل باجراء مقدمات انسداد آخر فيه ضمنية إذ هو توجيه لسلامة بما لا يرتضيه  
فراجع كلامه في الحاشية حتى يتضح لك الحال .

وبالجملة فملخص كلام الاستاذ في الكفاية أنه بناءً على الطريق الواصل  
بنفسه يحكم بتعيين النتيجة أو التعيين في متيقن الاعتبار من غير حاجة الى  
اجراء مقدمة الانسداد وبناءً على الطريق الواصل ولو بطريقة يحتاج في تعميمها  
الى اجراء مقدمات الانسداد وبناءً على أن النتيجة هو الطريق ولو لم يصل  
فلا بد من كون النتيجة هي الاهمال . وكيف كان فاهمال النتيجة واطلاقها بالنسبة  
الى الموارد والأسباب والمراتب (١) يختلف بحسب المسالك التي ذكرناها

(١) قال الاستاذ المحقق النائيني ( قدس ) في مجالس درسه الشريف

« ان بيان كلية النتيجة او اهمالها تظهر في ذكر امور » :

( الاول ) : ان المناط في كلية النتيجة او اهمالها هل هو كون -

قانه بناءً على مسلك التبعض في الاحتياط بملاك منجزية العلم الاجمالي الرادع

— الظن المستنتج بدليل الانسداد على النهج العام الاصولي بمعنى ثبوت حجية الظن في كل مسألة مسألة أو كون النتيجة هو الظن بنحو العام المجموعي بمعنى حجية الظن في مجموع المسائل . وبعبارة اخرى حجية الظن في الجملة بحيث يحتاج في تعيين كل مرتبة في الظن الى تعدد اعمال دليل الانسداد الى ان نحصل المرتبة المينة مثلاً لو كانت النتيجة حجية الظن في الجملة .

فأول ما يوجب التعمين هو القدر المتيقن كالمظهر الصحيح المزكى بمداين ، فان لم يف فيجري دليل انسداد ثان ونتيجته ايضاً تكون مهمة فيؤخذ بالمتيقن من الباقي بعد اخراج الصحيح الاعلائي فان لم يف فيجري دليل انسداد ثالث . وهكذا الى يحصل ما يفي بمعظم الفقه .

( الأمر الثاني ) : ان كلية النتيجة ليست في خصوص التكاليف الازامية بل تجري في غيرها من الكراهة والاستحباب والاباحة كما انها تجري في الاحكام التكليفية والوضعية لعموم الملاك الاستفادة من المقدمة الثانية التي هي وجوب التعرض لامتنال الاحكام في غير فرق بين التكليفية وغيرها .

( الامر الثالث ) : انك قد عرفت ان مدرك المقدمة الثانية أحد امور ثلاثة : الاجماع ، والخروج عن الدين ، والعلم الاجمالي . ومدرك المقدمة الثالثة التي هي عدم وجوب الاحتياط أحد امورين : احدهما ان الشارع لم يكتف في مقام الامتنال بالامتنال الاحتمالي ، وثانيهما في العسر والخرج اذا عرفت ذلك فاعلم انه بناءً على كون المدرك في المقدمة الثانية هو الاجماع ، وفي الثالثة ايضاً الاجماع على عدم رضا الشارع بالامتنال الاحتمالي تكون النتيجة مستلزمة للكلية حيث ان الاجماع على عدم —



عن الرجوع الى الظن عقلا في مقام الاسقاط فتكون النتيجة هو الاطلاق .

— الرضا بترك التعمض لامثال الوقائع المشكبة وانا لسنا مهملين كالبهايم  
انما هو من فروع الاجماع السكبي الدال على عدم جواز الرجوع الى  
الاصول في موارد الفحص عن الدليل الاجتهادي فاذا كان الاجماع في  
المقام من فروع ذلك الاجماع فلا يرجع الى الاصول النافية كما هو مقتضى  
الاجماع ، واما المثبته فلمكان العلم الاجمالي بمخالفتها للاخبار التي بأيدينا  
فتسقط لأجل العلم الاجمالي ، وأما الاحتياط فيسقط الاجماع على عدم  
رضاء الشارع بالامثال الاحتمالي فيستكشف من ذلك وجود حجة وافية  
بالفقه وليس إلا الظن بحكم العقل في كل مسألة فرض إنسداد باب العلم  
ضرورية ان سقوط الاصول والاحتياط في كل مسألة يستتبع حجية الظن  
والا لزم التكليف بغير المقدور ، وهكذا الحال لو بنينا على كون المدرك  
في المقدمة الثانية العلم الاجمالي اذ الاصول لا تجري مطلقا المثبته والنافية  
لتعارضها وتساقطها . وبالمقدمة الثالثة تقتضي عدم وجوب الاحتياط في كل  
مسألة ، فلا مجال إلا عن حجية الظن في كل مسألة وإلا لزم المحال  
المذكور . وأما لو كان المدرك للمقدمة الثانية هو الخروج عن الدين فلا  
فصل النوبة الى حجية الظن حتى يقع البحث في ان النتيجة مهمة أم  
مطلقة ، إذ البحث عن كون النتيجة مهمة او مطلقة فرع الوصول الى  
النتيجة ومع عدم الوصول لا معنى للبحث .

بيان ذلك هو ان لزوم الخروج عن الدين إنما يلزم لو جرت الاصول  
النافية في كل الموارد ، وأما لو جرت في بعضها والاحتياط في البقية  
فلا يلزم الخروج عن الدين إذ عليه تكون النتيجة هي التبعيض لا حجية الظن .  
نعم لو اغمضنا النظر عن هذا الاشكال وقلنا بحجية الظن —

لما عرفت ان النوبة لما انتهت الى الامثال الظني بمقتضى المقدمة الرابعة  
فحينئذ لا يفرق العقل في الحكم بالرجوع الى الظن بين مواردته واسبابه ومراتبه  
وأما بناءاً على مسلك الحكومة القدي هو المختار فالنتيجة هي الاطلاق  
بحسب الموارد والأسباب .

لما عرفت انه بمقتضى المقدمة الرابعة يستقل العقل بكون الظن مرجحاً  
من غير فرق بين الموارد والأسباب .

نعم بحسب المراتب يتعين الأخذ بأقوى المراتب من الظنون مع فرض  
كونه وافيّاً بمعظم الفقه لكون ذلك هو أقرب الطرق الى الواقع من غير فرق  
بين تقرير الحكومة بملاك الاهتمام أو بملاك الفرار عن محذور الخروج عن الدين  
وعلى تقديره فلا اهمال على ما اخترناه من الحكومة . وأما بناءاً على الكشف (١)

— فلا يتم على نحو الاطلاق لكونه حجة في الجملة فيمكن جريان  
الاصول النافية في بعض الموارد . وهكذا لو بنيينا على كون المدرك في  
المقدمة الثانية هو الاجماع . وفي الثالثة نفي العسر والخرج .

لما عرفت منا سابقاً ان جريان العسر والخرج يوجبان التبعض  
لاحجية الظن ومع الاعمراض فيقتج حجية الظن في الجملة .

وهكذا الحال لو كان المدرك في المقدمة الثانية هو الخروج عن  
الدين ، وفي الثالثة نفي العسر والخرج .

(١) كما هو مختار الاستاذ النائيني (قده) وعليه ان كلية النتيجة  
تدور مدار سقوط البراءة في المقدمة الثانية بنحو المام الاصولي وعدم  
وجوب الاحتياط بالاجماع وذلك واضح بناءاً على ان سقوط الاصول  
النافية لأجل الاجماع على وجوب التعرض للوقائع المشتبهة والاصول —

فلا إطلاق بحسب الموارد والأسباب والراتب حيث ان الملاك على الكشف

— المثبتة لمكان العلم الاجمالي بما في ايدينا من الاخبار .

واما شاءاً على ان تلك المقدمة الثانية مدركها هو لزوم الخروح عن الدين ، وفي الثالثة الاجماع وان استلزم الكشف الا انه يفتج حجية الظن في الجملة .

واما بناءاً على الحكومة فتكون النتيجة كلية لو كان المستفاد من المقدمة الثانية هو وجوب الموافقة القطعية الموجب لسقوط الاصول في كل مسألة مسألة . وفي المقدمة الثالثة هو الاجماع على عدم ارادة الامتثال الاحتمالي .

نعم لو كان المدرك من المقدمة الثالثة هو لزوم العسر والمخرج تكون النتيجة حجية الظن في الجملة . وكيف كان فلاهال يحتاج الى معين ولا يخفى ان المعين لو كان محفوظاً في مرتبة اخذ النتيجة ، وكذا المعين لو كان محفوظاً في مقام النتيجة كانت حجية الظن بذلك المعين او المعين واصلاً بطريقه بخلاف ما لو كانت النتيجة كلية فان حجية الظن تكون واصلة بنفسها لا بطريقها . واما لو كان المعين غير محفوظ في مرتبة النتيجة كما لو جرت مقدمات الانسداد .

ثانياً وثالثاً : كانت النتيجة واصلة بطريقها لا بنفسها وسر الفرق انه لو كان المعين محفوظاً في تلك المرتبة يكون مانعاً عن جريان مقدمات الانسداد . ثانياً لأن من جعلتها انسداد باب العلم والعلمي ومع تحقق المعين في تلك المرتبة يكون الباب مفتوحاً لا مفسداً فظهر مما ذكرناه ان ضابط الواصل بنفسه هو ما يكون معلوماً حجيته بحكم العقل بلا حاجة في هذا الحكم الى ضاية بخلاف الواصل بطريقه فانه يحتاج الحكم الى —

ليس الى حكم العقل بلزوم الأخذ بالأقرب مجال وإنما هو أمره راجع الى الشرع  
— عناية كانت العناية مقدمة عقلية أم غيرها ، فان تلك العناية هي  
طريق للإيصال .

اذا عرفت ذلك فنقول : ان انتفاء الممين موجب للتعميم ومن  
هنا جعل الترجيح بلا مرجح ملاكا للتعميم فيثبت ان اثبات الممين لأجل  
ان يكون الترجيح مع الرجح لا بد من بيان امور :  
الاول - هو الظن الاطمئنانى وبحسب الظاهر انه بمقدار الكفاية  
فدعوى شيخنا الأنصاري ( قدّه ) انه ليس بمقدار الكفاية مدفوعة ويظهر  
له ذلك لمن تتبع . هذا بحسب المورد ، وأما بحسب السبب فالظاهر انه  
هو الممين وهو ايضا بمقدار الكفاية فان الطرق العقلية المفيدة للوثوق  
تكفي لمن تتبع وهي متيقنة الاعتبار في ظرف الانسداد ، فدعوى شيخنا  
الأنصاري ( قدّه ) كون القدر المتيقن هو خصوص الظن المسبب عن  
الخبر المزكى بعدلين ورجاله مركبي بعدلين في تمام السلسلة ولا يكون تمييز  
مشاركاته بظن أضعف من الظنون المعمولة في تركيه رجاله وان لا يكون  
للمشهور على خلافه وان لا يكون على خلافه ظن آخر يوجب تضعيفه الى  
آخر ما ذكره من الشروط الخمسة فان ذلك خلط بين متيقن ومتيقن ،  
فان المتيقن الذي ذكره هو المتيقن في باب خبر الواحد بمقتضى ما دل  
دليل اعتباره لا المتيقن في باب الانسداد ، فان المراد منه ان لا يحتمل  
اعتبار غيره من الظنون وعدم اعتباره ولو اغمضنا عن ذلك فلا بد للمصير  
الى المتيقن الاضافى وان كان شيخنا الأنصاري ( قدّه ) تردد فيه من جهة  
انه لا يعلم أي شيء متيقن اضافى بمعنى انه لو فرض ان طائفة كانت من  
رجال سنده مركبي بعدلين في تمام السلسلة ولكن تمييز مشاركاته بظن —

فيمكن لشارع جعل مطلق الظن أو الظن في الجملة ، فلا بد من استفادة الاطلاق من الامور الخارجية .

— ضعيف وكانت الطائفة الاخرى على المكس بأن كان تمييز مشتركاته بظن قوي ورجاله متكى بمدل واحد وهكذا . ولكن الانصاف ان ذلك إنما يتم على مسلكه ، واما على ما ذكرناه من معنى القدر المتيقن فلا يتم حيث ان الخبر الزكي بعدلين جميع الطبقات مما يوجب الوثوق ولا يكون حجة غيره مع عدم حجتيه . واما بحسب الموارد فالظاهر انه لا معين له فيفتنذ يتمين التعميم .

الرجح الثاني - مظنون الاعتبار ومعناه ان الخبر لو ظم على حجتيه الشهرة مثلا يكون الظن الحاصل من الشهرة مظنون الاعتبار في قبيل الظن القياسي الذي لم يقم حجة على اعتباره .

ثم ان القائلين بمرجعية مظنون الاعتبار على طائفتين :

احدهما - جعل مظنون الاعتبار انما هو بنفسه من دون ان يكون الظن بالاعتبار مستنداً الى دليل الانسداد .

وثانيهما - يكون مرجعية الظن بالنسبة الى الظن المستنتج من دليل انسداد اخر للمبر عنه بالانسداد الضمير .

وكيف كان فقد ذكرنا ان المدرك في اعتبار مظنون الاعتبار اقرب الى الحجة واقرب الى تحصيل مصلحة الواقع .

وبالجملة المرجح في الحقيقة مركب من جزئين اقرب الى الحجة واقرب الى تحصيل الواقع ، اما الجزء الاول فواضح حيث انه يحتمل حجتيه من دون بقية الظنون ، واما كونه اقرب الى مصلحة الواقع ، فلأنه بناءً على المصلحة السلوكية يكون اقرب من بقية الظنون بالنسبة الى —

والحق انه بناءً على الكشف إما أن تكون النتيجة الطريق الواصل

— مصلحة الواقع ، في صورة المصادفة فيصل الى مصلحة الواقع ، واما في صورة الخطأ فتحصل مصلحة عوضاً عن مصلحة الواقع وهي المصلحة السلوكية بخلاف الظنون التي لم يعم دليل على اعتبارها فانها في صورة الخطأ لا مصلحة سلوكية فيها كما هو اوضح من ان يتحقق . إلا ان شيخنا الانصاري قدس سره اورد على كلتا المقدمتين اما المقدمة الاولى فلأن الاقربى الى الحجية لا توجب تعيين ما هو الحجية شرعاً فان الحجية إنما تكون واصلة بنفسها او بطريقة .

ودعوى حكومة العقل بأن مظهر الاعتراف اقرب الى الحجية بلا دليل بل هو صرف استحسان لا توجب الحجية شرعاً .

نعم ذلك يكون مرجحاً في ناحية الارادة كما لو تردد في سلوك احد الطريقين ولا يتحقق ان ذلك موجب للخلط بين باب الارادة وباب الحجية ، واما الاقربى الى تحصيل مصلحة الواقع فيرد عليه انه ترجيح بالاولوية بلا مرجح حيث ان المكلف لم يكن مكلفاً بتحصيل المصالح الواقعية ، وانما هو مكلف بمتعلقات التكاليف الواقعية ومجرد كونه المظهر اقرب الى تحصيل مصلحة الواقعية لا تقيد إلا بالاولوية ولا يوجب تعيين الحكم بالطريق . لما عرفت من كون الطريق طريقاً يتوقف على كونه حجة شرعاً او عقلاً ومظهر الاعتراف لم يثبت حجتيه لكي يثبت طريقيته . وثانياً ينبغي ان يكون المرجح هو ما يكون مظهرًا بظن آخر مظهر اعترافه فانه هو اولى بما لا يكون قد ظن بظن آخر قد ظن باعتباره اللهم إلا ان يقال : بأن الترجيح بمظهر الاعتراف قد ظن باعتباره مستلزم للتسلسل فان الظن الثاني يكون مظهر الاعتراف بظن ثالث وهذا ايضا مظهر

بنفسه ، وإما ان تكون الواصل بطريقه ، وإما أن تكون مطلق الطريق ولو لم يصل فعل الأول يلزم القول بالاطلاق بحسب الموارد والأسباب والمراتب لما هو معلوم بالاستقلال العقل بالأقرب بمقتضى المقدمة الرابعة فيكون الشارع أو كل في تعيين مجعوله الى العقل ، ولا اِهمال في حكم العقل بحسب الموارد والاسباب فالنتيجة بحسبها مطلقة وبحسب المرتبة متعينة وهو الأخذ بالأقرب فالأقرب ، ومن ذلك يعلم ان الجمع بين حجية الظن عقلا مع القول باهمال النتيجة نهافت ومن هنا نقول بترجيح مظهر الاعتراف على ضيره لقربه الى الواقع أو الى مظهر بظن رابع وهكذا الى ما لا نهاية له وهو واضح البطلان مضافا الى ان ذلك مجرد خيال وإلا فلا يفرق بين مظهر الاعتراف وبين ما هو مظهر الاعتراف بظن قد ظن باعتباره بالنسبة الى الاقرب لمصلحة الواقع بناء على المصلحة السلوكية على تقدير المخالفة ، واما ما افاد شيخنا العلامة الانصاري (قده) اخيراً بما حاصله ان مظهر الاعتراف انما يكون مرجحاً فيما اذا كان اعتباره بالظن المطلق لا ما اذا كان اعتباره من باب الظن الخاص حيث ان المدعي مرجحاً ما يكون من منفع ما يقصد ترجيحه لا ما من منفع آخر ولكن لا يخفى ان معنى اِهمال النتيجة كونها بين مراتب الظنون ولا يمكن تقديم بعضها على بعض للزوم الترجيح من غير مرجح فلو فرض ثبوت مرجح لبعض الظنون فينبغي ان يخرج عن استحالة الترجيح من غير مرجح وهذه المزية لا يفرق فيها بينما تكون مستفادة من دليل الانسداد وبينما تكون مستفادة من غيره إذ الفرض اخراجه عن دائرة الترجيح من دون مرجح ولعله الى ذلك اشار بقوله فافهم على تفصيل ذكرناه في تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق النائيني قدس سره .

بدله مع فرض المخالفة للواقع لما هو معلوم ان الظن بالحجية ظن بتسار ك  
ما خالف الواقع والأخذ بمظنون الاعتبار متعين بلا حاجة الى استفادة ذلك  
من دليل خارجي .

وأما على الثاني أى كون النتيجة هو الطريق الواصل ولو بطريقة  
فيحتاج في رفع الالهام الى اجراء مقدمات انسداد آخر في تعيين ذلك الطريق  
مراراً الى ان يحصل ظن واحد فيؤخذ به لتعيينه قهراً أو ظنون متعددة  
متساوية الاعتبار فيؤخذ بالجميع لعدم وجود مرجح .  
وعلى الثالث وهو كون النتيجة هو الطريق ولو لم يصل فلا بد من  
القول بالالهام .

أقول : ما ذكره الشيخ ( قدّه ) سابقاً من دعوى قيام الاجماع على  
الحاق المشكوكات بالموهومات ومرجه الى حجية الظن في دليل الانسداد  
ينافي ما ذكره من ان مناط الحجية ليس بيد العقل ، والشارع له التصرف ،  
فيمكن أن يحمل الموهوم ولم يحمل المظنون لأن قيام الاجماع على حجية الظن  
في دليل الانسداد كون خصوص الظن هو المجهول ولا يحتمل غيره .

نعم لو كان استكشاف حجية الظن من غير الاجماع على القول بالكشف  
بل كان بمقدمة عدم الالهام بحيث لو لم يكن عندنا علم اجمالي يمكن القول  
بمقدمة انا غير مهملين وهو لا يكون إلا بأن يكون بيان منصوب من الشارع  
وذلك بوجوب الانحلال إلا ان الحجة لم تتعين في خصوص الظن بل يحتمل  
كون الحجة في غير الظن ، فحينئذ يتوجه اعتراض الشيخ ( قدّه ) ويتجه كلام  
الاستاذ بأنه يمكن تعيينها بمقتضى الاعتبار بناءً على كون الحجة هي الواصلة بنفسها



وكان متيقن الاعتبار بمقدار الكفاية فلا بد من التعميم كما انه بناءً على كون الحجية هو الواصل ولو بالطريق يمكن القول بالتعميم والتعيين بمقدمات دليل الانسداد ، وبناءً على كون الحجية الطريق ولو لم يصل لا بد من التعميم ورعاية الاحتياط في جميع الأطراف ولو لم يكن متيقن الاعتبار بمقدار الكفاية ثم ان الاستاذ ( قدّه ) في الكفاية جعل الطريق الواصل ولو بطريقة ، والطريق ولو لم يصل في عرض واحد وهو ممنوع إذ جعل الطريق الواصل ولو بطريقة يتنى على عدم امكان الاحتياط إذ مع امكانه فلا تنتهي الزوبة الى الاختصار على متيقن الاعتبار ونصب الطريق ولو لم يصل مبني على امكان الاحتياط فافهم وتأمل .

التنبيه الثالث : لا اشكال ولا ريب في خروج الظن القياسي وإنما الكلام والاشكال في وجه خروجه بناءً على الحكومة إذ بناءً على الكشف فوجه الخروج واضح ، لأن بمقدمات الانسداد نستكشف ان الشارع جعل الظن حجه ما عدا الظن القياسي ، كما انه لا يرد الاشكال بناءً على مسلك الاهتمام كما هو المختار فانه من المعلوم أن الشارع لم يكن له اهتمام بالواقعات التي هي في مورد الظن القياسي كما انه لا يرد بناءً على ما سلكه الاستاذ قدس سره من جعل الاحتياط شرعاً إذ نتيجه هو القول بالكشف .

وقد عرفت عدم جريانه على القول بالكشف وإنما الاشكال يتجه على القول بالحكومة وتقريبه . أن الواقعات لما كانت متجزئة بالعلم الاجمالي فتكون معلومة بالاجمال في تنجزها في حال الانسداد كالواقعات المعلومة بالتفصيل في حال الانفتاح ، فاذا كانت كذلك فيجب على المسكفين الخروج

من عهدها ، والعقل لما حكم باتباع الظن فحينئذ كيف يخرج الظن القياسي عنه إذ يكون ذلك من التخصيص في حكم العقل مع انه من المعلوم أن حكم العقل غير قابل للتخصيص والاستاذ ( قله ) في الكفاية أجاب عن ذلك ان حكم العقل لم يكن منجزاً تنجزاً فعلياً بل حكم معاق على علم نصب طريق من الشارع ولكن لا يخفى .

انك قد عرفت ان تنجز الواقعيات بالمعنى الاجمالي وحكم العقل باتباع الظن إنما يكون في مرحلة الاسقاط ، فاذا صار في مرحلته لا تناله يد التصرف من الشارع ، فاذا فرض ذلك كيف يكون الظن القياسي خارجاً وليس ذلك إلا تخصيصاً في حكم العقل .

نعم يتم جوابه عن الاشكال بناءً على مسلك مؤسسية الدين ولكن هذا المسلك لم يتعرض له الاستاذ حتى يبني عليه بل نحن ذكرناه من باب الاحتمال وأبدناه وجعلناه من جملة ما وحاصل الكلام انه بناءً على الحكومة يتوجه الاشكال (١) إلا انه إن كان بمنأى الاهتمام فلا يمكن اخراج الظن

---

(١) وحاصله انه يلزم بخروج الظن القياسي من تخصيص الحكم العقل والأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص بناءً على الحكومة ولكن لا يخفى انه لا مجال لهذا الاشكال .

بيان ذلك ان المستفاد من الأدلة الدالة على عدم اعتبار الظن القياسي اما ان تكون بنحو الموضوعية أو بنحو الطريقة . ومعنى الموضوعية هو الأخذ بالظن القياسي في قبال الأئمة عليهم السلام ، ومن الواضح ان الأخذ بهذا النحو فيه مفسدة لا بمعنى المفسدة السلوكية ، فعليه لا مجال —

للقياسي حيث أن العقل حاكم بأن الظن حجة فيما إذا كان محتملاً للتكليف  
فحينئذ يقطع باهتمام الشارع ولكن الشأن في ذلك إذ مع نهي الشارع عن العمل  
بالظن القياسي لا يبقى مجال لقطع باهتمام الشارع كي يكون مورداً لحكم العقل  
بل يكون كالكسك البدوي في أصل الاهتمام كما أنه لا يرد الاشكال بناءً على  
تقريب الحكومة لمناط منجزية الاحتمال كما هو في الاحتمال قبل الفحص إذ حكم

— لهذا الاشكال . وأما بناءً على الطريقة فيمكن ان يقال في مقام الجواب  
انه إنما ردع عن العمل بالظن القياسي لكونه أكثر خطأ للواقع ولكن  
لا يخفى انه بذلك لا يندفع الاشكال ، فالتحقيق في الجواب عن هذا  
الاشكال انه بناءً على الكشف من قيام الدالة على عدم اعتبار الظن  
القياسي يوجب تقييد موضوع الحجة بعدم الظن القياسي . وأما بناءً  
على الحكومة . فنقول : الظن الذي حكم به العقل عبارة عن الظن الحاصل  
من سبب متعارف لا ما يحصل من النوم ونحوه الذي لا يمكن الركون  
اليه فحينئذ من قيام الدالة الدالة على عدم اعتبار الظن القياسي نستكشف  
عدم حصول مثل هذا الظن الحاصل من السبب المتعارف وان القياس ليس  
سبباً متعارفاً .

وبالجملة ما حكم به العقل شيء مقيد لا مطلق فلم يقع الاشكال في  
خروج الظن القياسي ، فبقيام الدالة نستكشف خروجه من اول الامر  
ويكون من باب التخصيص لا من باب التخصيص ، وبذلك قال شيخنا  
الاستاذ المحقق النائيني ( قدّه ) وانه هو الحق في الجواب ، واما الاجوبة  
الستة التي تعرض لها شيخنا الانصاري ( قدّه ) ، فالظاهر انها كلها مخدوشة  
تظهر بالتأمل فتأمل .

العقل فى المقام من الأحكام المعلقة على عدم الترخيص الواصل من الشارع لا معلقه على عدم نهى الشارع عن العمل بالظن .

نعم يتوجه الاشكال على مسالك التبعض فى الاحتياط بمنسأط منعزية العلم الاجمالى ولزوم الأخذ بالأقرب فى مقام اسقاط التكليف فانه لا يعقل اخراج الظن القياسى وليس له دافع لذلك إلا الالتزام بتعليقية حكم العقل أو استكشاف جعل البذل من النواهى .

وبالجملة لا مدفع عن هذا الاشكال على تقدير تسليمه على بعض المسالك إلا بالاتزام بتعليقية حكم العقل فى فرض الانسداد على عدم تحقق نهى من الشارع ، وأما مع فرض تنعيزية حكمه لابد من الالتزام بكلية النتيجة وعدم خروج الظن القياسى كما لا يخفى .

التنبية الرابع : فى انه إذا قام ظن على عدم حجىة ظن فهل نتيجة دليل الانسداد هو حجىة الظن المانع أو المنوع أو الأقوى منها أو التساقط وجوه (١) .

(١) الظاهر ان نتيجة دليل الانسداد يختص بالمانع ولا يعم المنوع . بيان ذلك ان الظن المانع بالنسبة الى الظن المنوع كالحاكم بالنسبة الى المحكوم ، ومن الواضح تقديم الحاكم وسره هو ان دليل الحاكم شموله للظن المانع يوجب خروج المحكوم عن الدليل موضوعا ، اما بلفظه او بنحو الالتزام بخلاف دليل المحكوم فانه لا يوجب خروجه موضوعا . والحاصل ان دليل الانسداد لما شمل الظن المانع أوجب خروج الظن المنوع عن الدليل موضوعا .

فنقول : انه يختلف الحال بحسب المسالك :

فعلی المسلك الأول - الذي هو منجزية العلم بكون المدار هو الظن بالمانع ، لأن الظن بالمانع لا يقتضي إلا عدم منجزية الظن بالمنوع بالتكليف من دون اقتضائه لمخالفة العلم الاجمالي فلا يقتضي إلغاء الظن بالمنوع بناءً على التبعيض بل لا بد من الأخذ بالظن بالمنوع في مقام العمل .

وأما بناءً على المسلك الثاني - الذي هو عبارة عن منجزية ما يعم العلم فيكون المدار على الظن بالمانع لأنه بناءً على ذلك يكون تعيين الطريق موكولاً الى حكم العقل .

وقد عرفت أن العمل قد عين ان نتيجة دليل الانسداد هو مضمون الاعتبار لا موهومه وبقيام الظن على عدم ظن آخر يكون الظن المنوع موهوم

— ودعوى انها في مرتبة واحدة ممنوعة فان كل حاكم مع المحكوم قبل شمول الدليل في مرتبة واحدة كما في الشك السببي والسببي فانها قبل شمول دليل الاستصحاب في مرتبة واحدة اعني مرتبة الشك ولاكن بعد شمول دليل الاستصحاب للشك السببي اوجب خروج الشك السببي عن الدليل موضوعاً ، وهكذا في المقام فان الظن المانع مع المنوع قبل ملاحظة دليل الانسداد في مرتبة واحدة ولاكن لما كانت نتيجة دليل الانسداد ان لا يكون قاطعاً عن الخلاف ، فن شموله للظن المانع تحقق القاطع على الخلاف فيلزم خروج الظن المنوع عن دليل الانسداد موضوعاً ومن هنا يعلم وجه تقديم الظن المانع على المنوع ولا يحتاج الى الالتزام بتقديم ما هو الاقوى منهما لما هو معلوم ان دليل الحاكم مقدم على المحكوم ولو كان اضعف فانهم وتأمل .

الاعتبار فيخرج عن دائرة الظن الذي هو حجة .  
وأما بناءً على المسلك الثالث - وهو كون المنجز هو الاحتمال المهم به  
أيضاً يكون المدار على الظن بالمانع دون الظن بالمنوع لأن قيام الظن على عدم  
الحجية يكشف أن التكليف في مورد الظن بالمنوع ليس مما اهتم به فيخرج  
عن دائرة الظن الذي هو حجة ونظيره ما عرفت في الظن القياسي على  
هذا المسلك .

وأما بناءً على المسلك الرابع - وهو كون المنجز من اساس الدين  
فأيضاً يكون المدار هو الظن بالمانع لأن الظن بالمنوع إنما يؤخذ به مع  
عدم الأخذ بالمانع فالأخذ به معلق على عدم الأخذ بالظن بالمانع لأن العقل  
لا يحكم بحجية ظن احتمال المنع منه فضلاً عن الظن به ففي مورد لم تف الظنون  
لا بد من التنزل الى الشك إما مطلقاً أو بمقدار الاحتياج ولم يرجع الى الظن  
بالممنوع فيرجع حينئذ الى الشك مثلاً لو فرض عدم تحقق أصل في المقدار  
الوافي إذ العقل لا يفرق في تنزله الى مرتبة الشك بين فقد أصل الظن أو فقد  
قيدته وهو حجته .

نعم لو كان حكم العقل بتنجز حجته بمقدار واف وتعليقته بالنسبة  
الى الزائد فلا بد وان يلاحظ الاحتياج في الظن بالمنوع بظن آخر فان احتياج  
اليه فلا يحيص عن ارتفاع الظن بالمتع وإلا فلا يحيص من طرحه .

وأما بناءً على المسلك الخامس - الذي ذكره الاستاذ ( قده ) وهو  
التنجز بالاحتياط الشرعي فيكون المدار ايضاً على الظن بالمانع دون الظن  
بالممنوع لأنه على هذا المسلك نتيجة دليل الانسداد هو الكشف فيمكن عروض

التخصيص على ما هو المجبول شرعاً فيكون الدليل كاشفاً عن حجية الظن ما عدا الظن الممنوع .

وكيف كان وقد عرفت منا سابقاً تعليلية حكم العقل في باب الانسداد على عدم قيام دليل أو حجة على النفع منه فلا بد من تقديم المانع إذ تنجزه يكون صالحاً للردع عن الظن الممنوع وتلييجه ذلك هو ان حكم العقل في أحدهما تنجزى ، والآخر تعليقى ، ومن الواضح ان تنجزية أحدهما يقدم على تعليلية الآخر . فلذا يختص الاشكال في المقام بناءً على مسلك التبعيض في الاحتياط حيث انه بناءً عليه يكون المنجز هو العلم الاجمالى وبعد تنجزه يحكم العقل بالأخذ بالأقرب في مقام تحصيل الفراغ فيثبت لا بعقل مجبىء الترخيص على الخلاف ، فلذا لا يحصى عن الأخذ بالممنوع وطرح المانع لكونه منجزاً فلا يمكن الجمع بينهما ، ولكن لا يخفى ان الظن المانع بتنجزه يقدم قهراً على انظن الممنوع إذ لا مانع له في هذه الرتبة إلا الممنوع الذي قد عرفت استحالة صلاحيته للمانعية عنه إذ بدخول الظن المانع تحت دلائل الانسداد وحكم العقل فيه بالحجية يوجب رفع الموضوع في طرف الممنوع كما هو أوضح في أن يخفى .

التنبيه الخامس : انه لا فرق في كون الظن حجة سواء كان الظن بالحكم ناشئاً من اشارة أو من آية أو رواية أو من قول لغوي لو أوجب ظن بمراد الشارع من لفظه وهذا واضح لا يعتربه شك ولا شبهة ثم لا يخفى ان الاستاذة ( قدس ) في الكفاية قد تعرض الى استقلال العقل بتقليل الاحتمالات من حيث السند والدلالة أو الجهة معها أمكن وعقد له تنبيهاً فقال ما لفظه :

« لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة الى مثل السند أو الدلالة أو جهة الصدور مما أمكن في الرواية وعدم الاقتصار على الظن الحاصل منها بلا سد باب فيه بالحجة من علم أو علمي وذلك لعدم جواز النزول في صورة الانسداد الى الضعيف مع التمكن من القوى أو ما يحكمه عقلاً فتأمل جيداً » .  
أقول : ان التعليل ممنوع إذ الأمر يرجع الى كون الظن بالحكم الفرعي الواقعي سواء قلت الاحتمالات أم لا ، هذا ويمكن المناقشة بأن تقليل الاحتمالات يوجب قوة الظن الذي تعلق بالواقع .

وقد عرفت فيما تقدم كون النتيجة متمينة في الظن الأقوى ولا اطلاق فيها ولا تعميم وحينئذ يلزم تقليل الاحتمالات لتحصيل تلك المرتبة التي يوجب تعيين حجية الظن فيه وهي مرتبة القوة على ان هذا التعليل يوجب تقليل الاحتمالات حقيقة فيما إذا كان موجباً للفحص . وأما إذا كان موجباً لتقليلها حكماً كما إذا كانت الحجة علمياً فاقتضاؤه لفحص محل اشكال إذ لو لم يكن الظن بحالة وبمرتبه لا يقوى على الفحص لا يحكم العقل بوجوبه فلا يكون موجباً لحكم العقل .  
والحاصل ان اعتبار ما يورثه الظن بالحكم الفرعي يختص فيما ينسب به باب العلم مثلاً قول القوي يكون حجة فيما يوجب الظن بالحكم الفرعي مع فرض الانسداد فلا تغفل .

التنبيه السادس : ان جريان مقدمات الانسداد إنما تجري في مقام الاثبات لا في مقام الاسقاط والفراغ إذ يرجع في ذلك الى قاعدة الاشتغال لو لم تكن مثل قاعدة الفراغ والتجاوز لعدم كفاية الظن بالفراغ والظاهر انه مما لا اشكال فيه وان نسب الى شيخنا الأنصاري ( قدس ) من حجية الظن



الاطمئنان في نظراً لجريان بناء العقلاء ، ولكن لا يخفى انه محل نظر .  
نعم يمكن حمله على ما يكون مثل الضرر الذي صار موضوعاً لأحكام كثيرة كجواز التيمم والافطار والصلاة بالنجس أو من جلوس ونحو ذلك ، فانه يمكن دعوى العمل بالظن عند انسداد باب العلم بالأحكام مع ان اجراء اصالة العدم بوجوب الوقوع فيه ولكن ذلك يتم لو لم نقل باناطة الأحكام على خوف الضرر وظنه لا على الضرر الواقعي وإلا فلا تجري مقدمات الانسداد وحاصل الكلام ان مقدمات الانسداد إنما تجري في نفس الأحكام الكلية لا في تطبيق تلك الأحكام على ما المأتي به مثلاً لو شك في وجوب صلاة الجمعة وقد حصل له الظن بوجوبها ، فع فرض الانسداد يجب به لكون الظن حجة لا الظن باتيانها مع القطع بوجوبها . قال الاستاذ ( فقه ) في الكفاية ما لفظه : « إنما الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام هو حجبة الظن فيها لاحجيتها في تطبيق المأتي به في الخارج معها فيقبح مثلاً في وجوب صلاة الجمعة بومها لا في اتيانها بل لا بد من علم أو علمي باتيانها » ومثل ذلك لو شك في الموضوعات الخارجية كالشك في كونه تراباً خالصاً والشك في الجهة المينة للقبلة الى غير ذلك من المقامات الراجعة الى الشك في تطبيق تلك المفاهيم الكلية عليها . فقد عرفت انه لا يجدي الظن بها فلا تغفل .

التنبيه السابع : في أن الظن في حال الانسداد متبع في الفروع وغير متبع في الأصول التي يطلب فيها صرف الاعتقاد لكونها من الامور الاعتقادية التي لم يطلب فيها إلا العمل الجواني لا الجوارحي فانه وإن انسداد باب القطع إلا انه لم ينسد باب الاعتقاد اجمالاً بما هو واقعه والانقياد له بخلاف العمل

الجارحي فانه لا يمكن فيه الانقياد والموافقة إلا بالاحتياط ، والفروض عدم وجوبه شرعاً أو عقلاً ، وهذا واضح لا اشكال فيه ، وإنما الكلام الذي يجب التنبيه عليه أن المنكر لبعض ضروريات الدين هل يحكم بكفره مطلقاً أو فيما إذا كان انكاره موجباً لتكذيب النبي ( ص ) وكلمات الأصحاب في هذا المقام مختلفة والذي ينبغي أن يقال ان هذا المنكر إن كان ناشئاً بين المسلمين فيحكم بكفره بمجرد الانكار لأن انكاره راجع الى تكذيب النبي ( ص ) إذ يبعد في حقه الجملـة وان لم يكن ناشئاً بين المسلمين لم يحكم بكفره إذ لم يكن راجعاً الى تكذيب النبي ( ص ) وهذا هو الموافق لما استظهرناه من الأدلة ثم لا يخفى ان غير المقر بالشهادتين لو كان قاصراً لم يحكم بباطن بكفره ولكن محكوم بالكفر ظاهراً إذا الاسلام مترتب على الاقرار الظاهري وهو لم يتحقق .

فان قلت : ورد عنهم ( ع ) : ان الناس إذا لم يجحدوا لم يكفروا ، فعليه لم يحكم بالكفر مع عدم الجحود .

قلت : انه محمول على الكفر الباطني ، وكيف كان لا ثمرة للحكم بالكفر وعدمه بعد القطع بعدم وجود القاصر لأننا نقطع انه لا بد لكل أحد من الالتفات الى أنه لا بد له من موجد ، ورازق ، ومدير ، ومع هذا القطع كيف يتحقق وجود القاصر ، ثم لا يخفى انه على تقدير تنزلنا الى العمل بالظن لادليل على لزوم الانقياد والتدين بالمعرفة الظنية بل لا يمكن التدين بها لدوران الأمر بين محدورين إذ نبوة شخص مظلونة يجمع احتمال المدم فيدور الأمر بين الأخذ بالظن أو الاحتمال فيكون الأمر دائراً بين محدورين وإذا دار الامر بينهما يحكم العقل بالتخير .

نعم يمكن أن يقال : بأن العقل يحكم بالتخير فيما إذا لم يكن في أحد الاحتمالين رجحان ، وأما إذا كان في أحدهما رجحان كما في المقام لا يحكم العقل بالتخير بل يحكم بالاخذ بالراجح وهو في المقام الظني فيحكم العقل باتباعه . والحاصل ان العمل بالظن في الاصول الاعتقادية تتوقف على تمامية مقدمات الانسداد وتاميتها غير معقول لأن من المقدمات عدم امكان الاحتياط لسكي يوجب الدوران بين الاخذ بالظنون أو بالموهرم وبقاعدة الترجيح بلا مرجح يوجب الاخذ بالظنون وفي المقام لا يتصور ذلك الدوران لا مكان الاعتقاد به اجمالاً .

بقي الكلام في جابرية الظن (١) وموهنثته ومرجحته وان كان خارجاً

(١) لا يخفى ان الشهرة تارة ترجع الى ناحية الدلالة واخرى ترجع

الى ناحية السند .

اما الاول - فلا اعتبار بها حيث انه لا توجب ظهوراً للفظ الذي هو مناط الحجية . واما من ناحية السند فنقول : الشهرة تارة روائية واخرى استنادية وثالثه مطابقة ، ومعنى الشهرة الروائية هو ما تكون متداولة في الاصول مروية عن الائمة الاطهار عليهم السلام ، والاستنادية هو ما يعلم كون الفتوى مستندة الى رواية خاصة ، والمطابقة هو كونه من باب الاتفاق مطابقة للرواية اما الاخير فلا اشكال في كونها غير جابرة . واما الاولان فالظاهر انها يجبران الرواية وبسببها يوجب الوثوق فيحصل للخبر فرد ومصدق . واما تشخيصها وهو ان الرواية اذا ذكرت في الاصول التي هي مروية عن الائمة (ع) فهي شهرة الرواية ولا عبرة بذكرها في المجاميع التي دونت متأخرة عن الاصول ، واما الاستنادية —

عن دليل الانسداد ولكن جريا على عادة الاصحاب في ذكره ملحقا بدليل  
الانسداد .

— فتشخيصها بالتفحص في كتب القدماء فان ديدنهم على التعرف الى  
باب ويترضون الى الرواية ، فيفهم من ذلك ان الفتوى مستندة الى تلك  
الرواية ولا عبرة بمن تأخر عن الطبقة الاولى وان كانوا ادق نظرا منهم  
كمثل الطبقة الوسطى فانهم اساطين الفن كالمسلمات ، والشهيدين وامثالهم  
رضوان الله عليهم . وكيف كان فربما يشكل ويقال بأن الشهرة الاستنادية  
قليلة حيث انه لم يعلم استناد الفتاوى الى رواية خاصة فلعلهم استندوا الى  
رواية اخرى .

نعم تكون من الشهرة المطابقة ولكن لا يخفى ان من تفحص  
وتتبع ووجد فتوى مخالفة للقواعد والاصول ثم وجد رواية في الباب  
فانه يحصل له العلم الاطمئاني بأن تلك الفتاوى مستندة الى الرواية التي  
وجدتها ويظهر لمن تفحص كثيراً كمثل فتوى الفقهاء بالتخير بين الرد  
والارش في باب الخيارات مع انه لم توجد رواية إلا في فقه الرضوي  
ومثل اغتسال المرأة في الليل وهو ينهي عن العمل مع انه ليس فيها  
إلا رواية في الفقه الرضوي الى غير ذلك من الفتاوى المخالفة للقواعد  
والاصول وليس الافتاء بها إلا للرواية الخاصة المروية في مثل فقه الرضوي  
فيعلم ان استناد تلك الفتاوى الى تلك الروايات .

وبما ذكرنا ربما يظهر انه قد يوجب الوثوق بالفقه الرضوي . واما  
الكلام في ان الشهرة هل تكون كاسرة وموهنة للخير المخالف ام لا . اما  
بالنسبة الى السند فكونها موهنة مشروط بثلاثة شروط : —

— الاول — ان تكون الشهرة من القدماء لا من المتأخرين اذ لو كانت من المتأخرين لا تضر بالرواية .

الثاني — ان تكون الرواية بسمع وبراءى من القدماء فلو لم تكن عندهم وحصل فيما بعد كالأشعيات ودعائم الاسلام وفقه الرضوي وحصل الاعراض لعدم حصوله فيما بين ايديهم لا يكون اعراضهم مغلا .

الثالث — ان لا يكون اعراضهم عن الروايات لاجل عدم توثيق رجال السند . فلو فرضنا انه كان بنظرنا ثقات فلا يضر اعراضهم وباجتماع هذه الامور لا اشكال في كون الشهرة كاسرة .

بيان ذلك ان اعراض القدماء مع ان الرواية ببراءى وبسمع منهم وانه لا يعلم كون اعراضهم لاجل عدم توثيق رجال السند دليل ان ذلك يوجب وهنا وضماً في الرواية . واما الشهرة في الدلالة فقد ذكر الاستاذ النائي ( قدس ) فيما سبق ان المختار كون الشهرة كاسرة للدلالة بتقريب ان الشهرة لما كانت على خلاف الظهور فتحتل وجود قرينة متصلة قد خفيت علينا والظهور لا يوجب إلا الظن ومع تحقق هذا الاحتمال ترتفع حجية هذا الظهور ولكن الانصاف ان كانت الشهرة على نحو الشهرة الحاصلة للمرؤوسين على خلاف ظهور كلام رئيسهم فينبئ استكشف ان تحققها قرينة على خلاف ذلك الظهور فان طريقة العقلاء مبنية على ذلك . نعم الشهرة على هذا النحو لا تكشف عن مراد الرئيس وانما تكشف عن خلل في الظهور وان لم تكن الشهرة وصلت الى تلك المرتبة فكونها كاسرة محل اشكال وبذلك تم ما يراد بيانه في مبحث الظن من تقريراتنا لمبحث الاستاذ المحقق النائي ( قدس ) وهذا آخر ما حصل لنا من التعليق على هذا الجزء من كتابنا ( منهاج الاصول ) والحمد لله رب العالمين .

فقول ومن الله الاستعانة : ان الظن لا يكون جابراً بناءً على ان دليل اعتبار الرواية من حيث كون سنده صحيحاً من غير اعتبار الوثوق بصورها ومطابقتها للواقع إذ عليه لا يختلف الحال في أن هناك ظن أم لا وكذا بناءً على ان دليل الاعتبار من حيث أن فيه صفة الوثوق النوعي إذ عليه ان هذا الوثوق يحصل ولو لم يكن هناك ظن فالظن وجوده وعدمه سواء ، وكذا بناءً على الوثوق الشخصي ولكن كان الوثوق الذي هو محقق للاعتبار ما كان ناشئاً من الامارات الداخلية كما هو المختار أيضاً لا يكون الظن الخارجي جابراً وأما لو قلنا : بأن اعتبار الامارة من حيث الوثوق الشخصي ، والوثوق المعتبر أعم من الخارج والداخل يكون الظن جابراً ، وكيف كان فالظن الحاصل من الشهرة على تقدير الجبر ليس عن مطلق الشهرة بل الشهرة الروائية لا الفتوائية إذ الشهرة الفتوائية غير قابلة للجبر في غير فرق بين السند والدلالة ، أما جبر السند فظاهر انه لا يفيد ولا يجبر بها لان الشهرة الفتوائية لا تصير الرواية موثوقة الصدور ، وأما الدلالة فاعتبارها بالظهور فتدور الحجة مدار الظهور ، فان كان حاصلها تكون الحجة حاصلة ، وان كان مفقوداً تكون الحجة مفقودة ، وهذا لا يفرق فيه بين كون الشهرة مطابقة له أم لا .

وبالجملة الشهرة في الفتوى لا أثر لها وإنما الذي تصلح للجبر الشهرة الاستنادية . على ما عرفت مناسباتاً بأن تكون الفتوى مستندة الى الخبر . وأما الكلام في الموهنية كالكلام في المرجعية حرفاً مجرفاً ، وانها تعرف في مباحث التعادل والتراجع . وسيأتي البحث عنها ان شاء الله تعالى . هذا كله فيما إذا كان الظن غير منهيًا عنه ، وأما لو كان منهيًا عنه فلا ينبغي الاشكال

في انه غير معتد به وليس له قابلية للجبر والتوجيه كما لا يخفى . هذا ما أردنا  
بيانه من مبحث الظن ، والى هنا ينتهي الكلام في الجزء الثالث من  
كتابنا المسمى بـ ( منهاج الاصول ) ونسأله التوفيق لاجزاء بقية  
الاجزاء ، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام  
على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين ، وقد  
وقع الفراغ منه في جوار مرقد سيد الوصيين  
أمير المؤمنين ( ع ) بقلم مؤلفه  
الراجي عفوره  
محمد ابراهيم نجل المرحوم الحاج شيخ علي الكرباسي  
طالب ثراه

## فهرس الجزء الثالث

### من كتاب منهاج الاصول

الصفحة	الصفحة
٤١ كفاية الاثر التقديرى فى مقام التنزيل	المقدمة
٤٤ قيام الاصول مقام القطع	٣ احكام المكلف
٤٦ الملازمة بين حكم العقل والشرع	٧ تثليث الاقسام
٤٩ الحسن والقبح الذاتيين	٩ بيان مجازى الاصول
٥١ العقل يحكم بالحسن والقبح	١٠ المقصد الاول فى القطع
٥٥ انكار الملازمة الواقعية	١٢ وجوب متابعة القطع
٥٧ الثمرة بين القولين	١٣ لا يؤخذ القطع فى القياس
٦٠ مبحث التجري	١٦ صحة وقوع الظن فى القياس
٦٣ قبح التجري عقلى	اقسام القطع
٦٧ الفرق بين الاوامر الارشادية والمولوية	١٩ المقام الاول فى القطع الطريقى
٧١ قبح التجري يسرى الى الفعل الخارجى	٢١ نتيجة التقييد والاطلاق
٧٥ الثمرة بين القولين	٢٥ توقف التفاضل على العملية
٧٦ الموافقة الازامية	٢٩ لا يؤخذ القطع فى موضوع حكم نفسه
٧٩ وجوب الموافقة الرجائية	ومثله وضده
٨٠ العلم الاجمالى	٣١ قيام الامارات والاصول مقام القطع
٨٣ وجوب الموافقة القطعية	٣٥ حكومة الامارات على الاصول



الصفحة	الصفحة
١٥٩ ماء الاستنجاه نجس مغفو عنه	٨٧ العلم الاجمالي علة للموافقة القطعية
١٦٣ حجية الظواهر لمن لم يقصد افهامه	٩١ تقديم الموافقة القطعية
١٦٥ حجية ظواهر الكتاب	٩٧ العلم الاجمالي لتنجز التكليف
١٦٩ حجية قول الغوي	٩٩ فيما لو علم بتقصية الماء او نجاسته
١٧٢ الاجماع المنقول	١٠١ حكم الاصحاب بالتصنيف
١٧٣ أدلة حجية الخبر لاتشمل الاجماع المنقول	١٠٥ المقصد الثاني في الظن
١٧٥ حجية الشهرة	١٠٨ امكان التمسك بالظن
١٧٧ لا دلائل على حجية الشهرة الفتوائية	١١١ بيان صورة الافتتاح والمراد منه
١٧٩ حجية الخبر الواحد	١١٥ الحكم الواقعي ليس في مرتبة الظاهري
١٨٣ بيان ملاك المسألة الاصولية	١٢١ الامارة على نحو السببية
١٨٥ حكومة ادلة حجية الخبر	١٢٣ اجوبة القوم عن محذور الجمع بين الحكيم
١٨٧ ادلة المائنين لحجية خبر الواحد	١٢٥ بيان المختار من دفع شبهة التضاد
١٩١ الاستدلال بمفهوم آية النساء	١٢٧ الجواب عن شبهة ابن قبة
١٩٥ إنباب المفهوم بطريق الوصف	١٣٣ احتمال المنجزية منجز
١٩٧ اثبات المفهوم بطريق الشرط	١٣٩ وقوع التمسك بالظن
٢٠١ التعارض بين المفهوم والتعليل	١٤٣ الاستصحاب يقدم على القاعدة
٢٠٥ الاشكال في شمول الآية لخبر السيد	١٤٩ البشريع من العناوين القصدية
٢٠٩ الاشكال في شمول الآية لخبر الواسطة	١٥١ اصالة حرمة العمل بالظن
٢١١ الجواب عن الاشكال المذكور	١٥٢ حجية للظواهر
٢١٧ تقريب الاشكال المذكور بوجه ادق	١٥٥ لظواهر جهات ثلاث
٢٢١ التحقيق في الجواب عن الاشكال	١٥٧ لا يعتبر الظن الفعلي في الظهور

الصفحة	الصفحة
٢٨١ بيان مراتب الاحتياط	٢٢٥ الاستدلال بآية النفر
٢٨٣ الاجماع على علم وجوب الاحتياط	٢٢٧ دلالة آية التفرغ على وجوب التقليد
٢٨٥ الترخيص بمناسبات الاجماع	٢٢٩ دفع الاشكالات على آية النفر
٢٩٣ التخيير بين الدوائر الثلاث	٢٣١ دلالة آية الكتمان على حجية خبر الواحد
٢٩٩ تنبيهات الانسداد	٢٣٣ الاستدلال بآية السؤال
٣١٠ نتيجة الانسداد الظن بالواقع او بالطريق	٢٣٥ الاستدلال بآية الاذن
٣٠٥ حجية الظن بالواقع	٢٣٧ الاستدلال بالسنة على حجية خبر الواحد
٣٠٩ اجمال النتيجة او كليتها	٢٣٩ الاستدلال بالاجماع على حجية خبر الواحد
٣١٥ كلية النتيجة بناءً على الحكومة	٢٤١ الاستدلال على حجية خبر الواحد بالدليل العقلي
٣١٩ الاجمال في حكم العقل	٢٤٥ ملاك انحلال العلم الاجمالي
٣٢١ التنبيه الثالث في الظن القياسي	٢٤٩ نوبة الامارات الى الاصول
٣٢٥ التنبيه الرابع في حجية الظن المانع دون الممنوع	٢٥١ حجية الاخبار الموجودة في الكتب المستثناة
٣٢٧ التنبيه الخامس حجية الظن الحاصل من الرواية وغيرها	٢٥٤ حجية مطلق الظن
٣٢٨ التنبيه السادس حجية الظن في مقام الاثبات دون الاسقاط	٢٥٧ الضرر نوعي أو شخصي
٣٢٩ التنبيه السابع حجية الظن في الفروع دون الاصول	٢٦١ المصالح نوعية أو شخصية
٣٣١ جارية الظن ومرجعيتها وموثوقيته	٢٦٤ دليل الانسداد
٣٣٣ جارية الشهرة الروائية	٢٦٧ منجزة الاحكام بالعلم الاجمالي
	٢٦٩ بيان المقدمة الثالثة
	٢٧٣ الكلام في بطلان الاحتياط

## جدول الخطأ والصواب للجزء الثالث من كتاب منهاج الاصول

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٩	٩	يانية	يانيته
١١	٧	طريقة	طريقته
١١	٨	جلته	جبلته
١١	١٩	التعجيز	التمجيز
١٢	١٩	مملولا	معلول
١٤	١١	شجا	شيخنا
١٦	١٨	ثبوت	بثبوت
١٩	١٧	خالف	مخالف
٢٢	٢٠	مفروض	معروض
٢٤	٦	تمكن	يمكن
٢٨	٢٠	محضاً على	محضاً وعلى
٣٨	١٨	متقاربان	متقارنان
٣٩	١	مع	صح
٤٢	١٥	بالفرض	بالعرض
٩٩	١٠	الوضوء ولا يلزم فلا	الوضوء فلا يجوز
٩٩	١١	الشرب من سقوطها	الشرب ولا يلزم من

الصفحة	السطر	الخطأ	المصواب
١١٣	٢	التلخيص	الترخيص
١٧٨	٤	بشكيف	بكل
١٨٤	٣	الغير	بغير
١٨٥	٢٠	بترك	منزله
٢١٠	١٥	بالقراءة	بالقراءة
٢٢٥	٢	مظه	مظنة
٢٣٩	٧	نعيد حيث ذلك	تعبداً حيث ان ذلك
٢٣٩	٩	استقرب	استقرت
٢٣٩	١٨	إلا بهم يرونها	إلا أنهم يرونها
٢٣٩	٢٠	طخبر قوله يدخل	طخبر في مورد السيرة
٢٤٨	٢١	فيما لو كان العلم الاجمالي	فيما لو كان مفاد العلم الاجمالي
٢٥٦	٣	المصالح	المصالح
٢٩٨	٣	بغير الحجة	بغير الحجة محل منع













